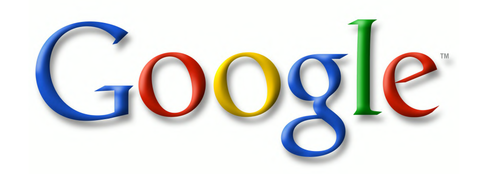
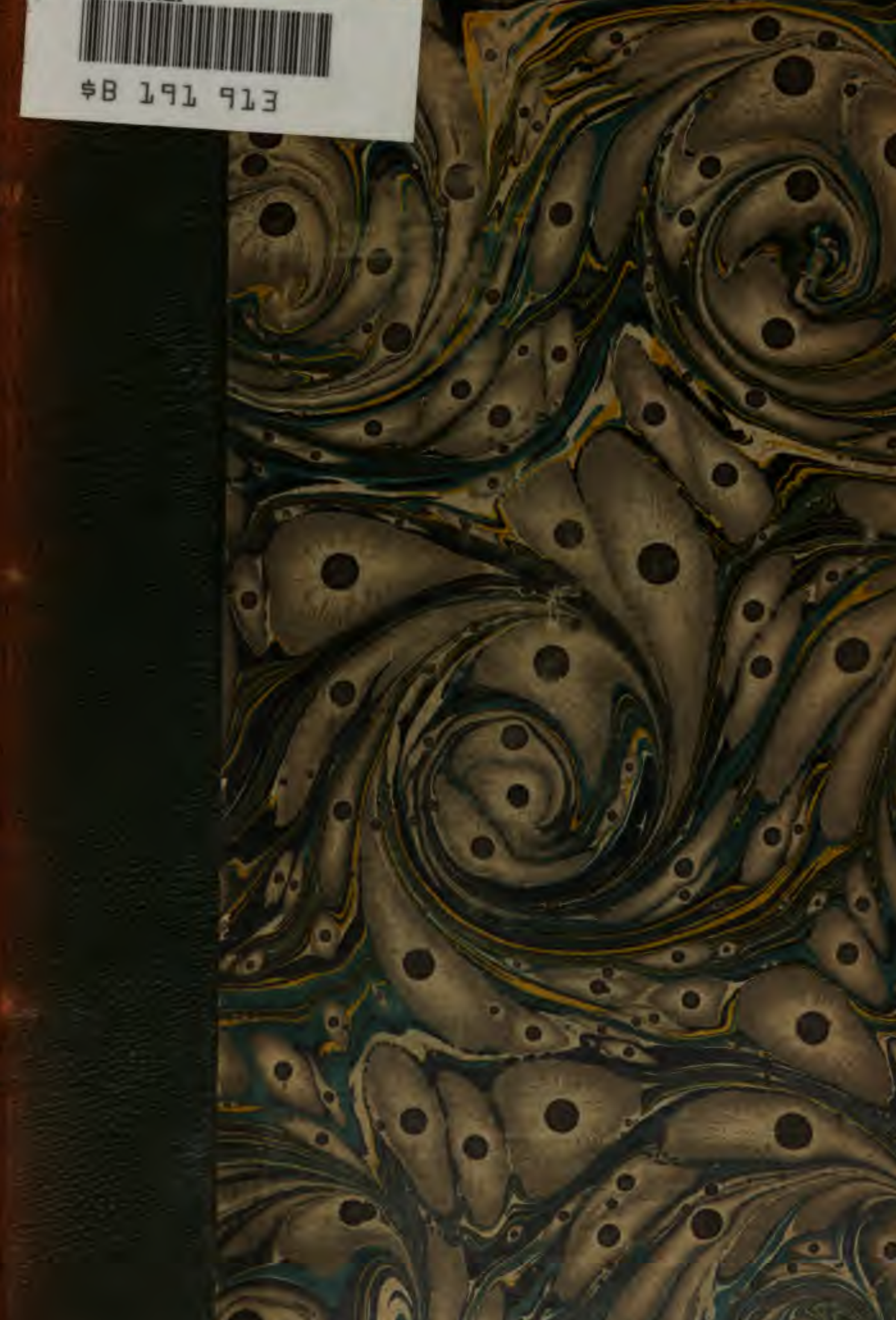
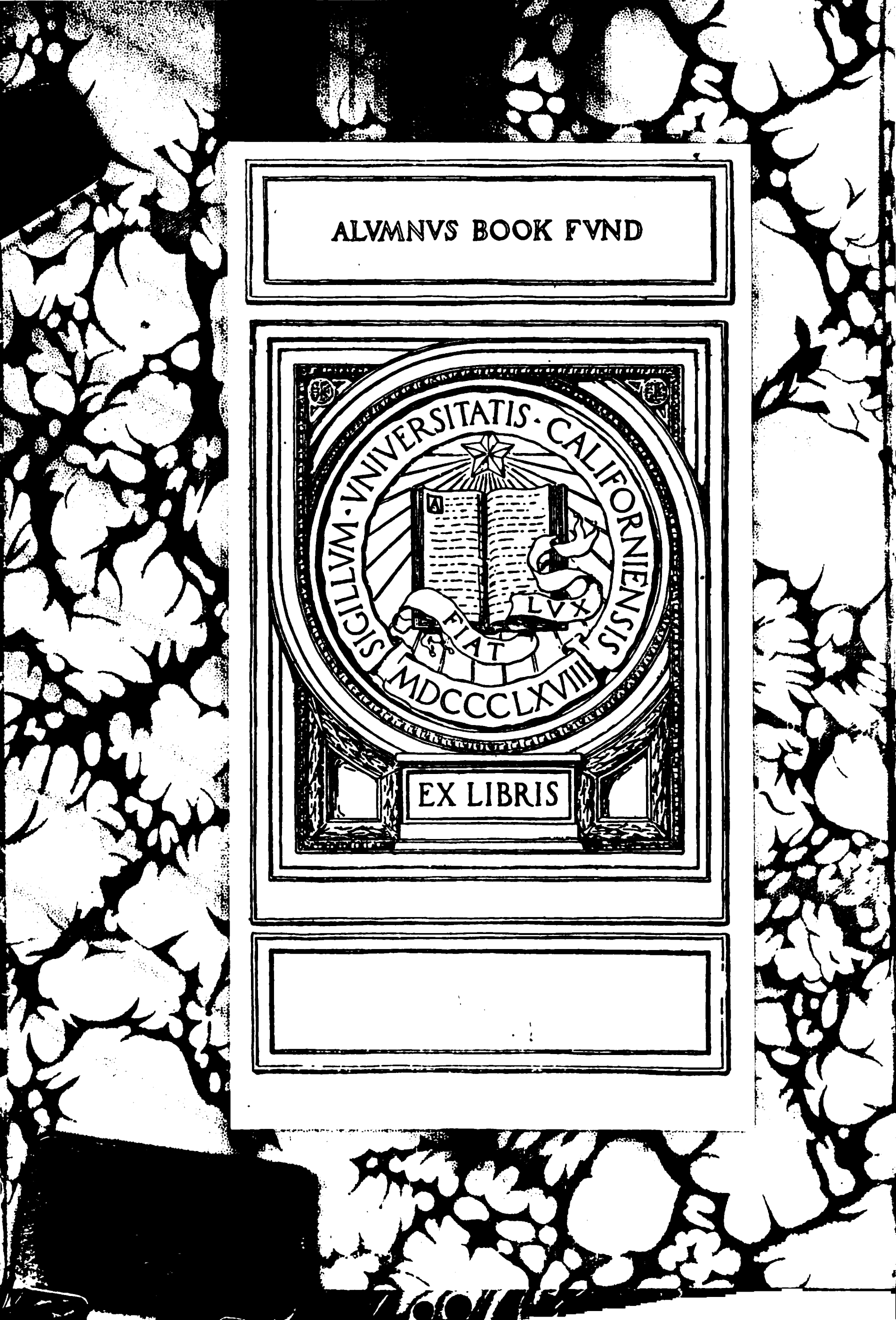
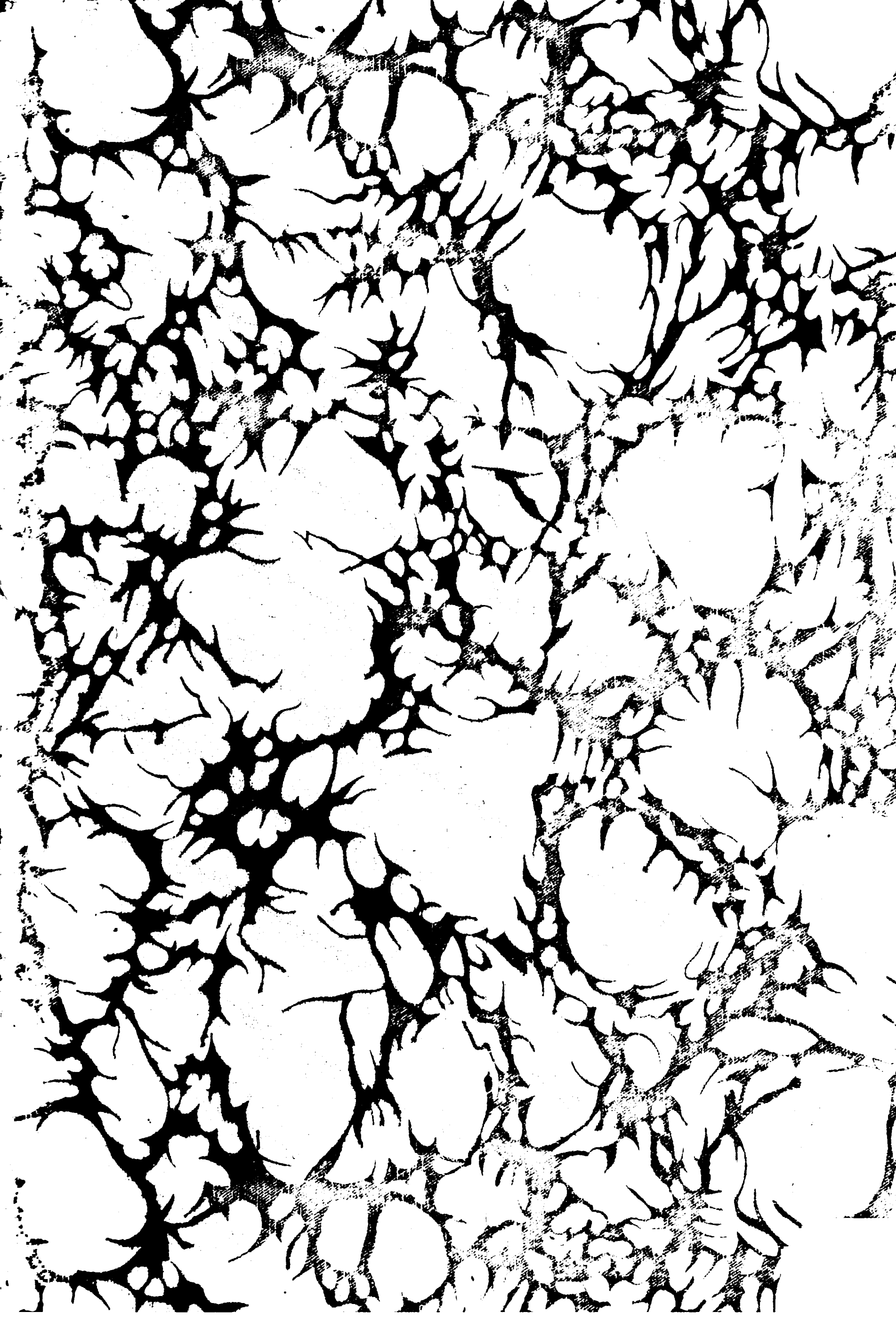






ALVMNVS BOOK FVND
SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE

ET PARTICULIÈREMENT

DE LA

PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

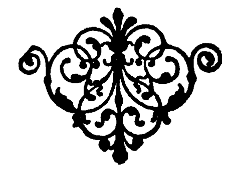
par

ÉLIE BLANC

CHANOINE HONORAIRE DE VALENCE
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

TOME I

Depuis les Origines jusqu'au XVIIe siècle.



LYON
EMMANUEL VITTE
LIBRAIRE-ÉDITEUR
3 et 5, place Bellecour.

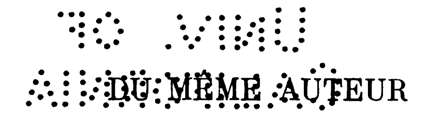
PARIS
JULES VIC & AMAT
ÉDITEURS
11, rue Cassette.

1896

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE



DU MÊME AUTEUR

Traité de philosophie scolastique, précédé d'un vocabulaire de la philosophie scolastique et de la philosophie contemporaine. Ouvrage honoré d'un bref de S. S. Léon XIII. Nouvelle édition, revue, corrigée et complétée. 3 vol. in-16 de xcix-604, 608, 672 pages. Prix net........... 8 40

Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française, à l'usage des écoles. Langue (riche nomenclature), étymologies, prononciation, synonymes, contraires et analogues, histoire et géographie, statistique, notions philosophiques et encyclopédiques, notions morales et religieuses, 3.000 mots illustrés, in-16, 1.115 pages. Edition augmentée d'un recueil de proverbes. Prix. 2 40

Morale et Sagesse pratique en proverbes, commentés d'abord dans l'ordre alphabétique et disposés ensuite méthodiquement. In-8 illustré, 300 pages. Ouvrage de propagande. Prix net...................... 2 »

Petit Dictionnaire logique de la langue française, in-18, de 1.100 pages, 1886. Dans cet ouvrage, les définitions sont rangées dans l'ordre logique. Prix...... 3 »

Le Dictionnaire logique de la langue française, ou classification naturelle et philosophique des mots, des idées et des choses, 1882, in-8 de 800 pages avec tableaux (épuisé). Ouvrage honoré d'un bref de S. S. Léon XIII.

— En préparation une nouvelle édition, beaucoup plus complète, à l'usage principalement des professeurs et des écrivains.

Exposé de la synthèse des sciences, brochure in-8 avec tableaux synoptiques, 1877 (épuisé).

Un Spiritualisme sans Dieu, examen de la philosophie de M. Vacherot, 1885, in-8, 140 pages. Cet ouvrage est un résumé critique de la philosophie spiritualiste au XIXe siècle. Prix................................ 2 »

Théorie du libre arbitre, 1886, in-8, 100 pages. Prix...................................... 1 50

Divers opuscules philosophiques sur la *Question sociale...*, sur l'*Hypnotisme* (épuisés), qui seront complétés et publiés sous le titre de *Mélanges*.

Lyon. — Imp. Emm. Vitte, rue de la Quarantaine, 18.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE
ET PARTICULIÈREMENT
DE LA
PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

par

ÉLIE BLANC

CHANOINE HONORAIRE DE VALENCE
PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE AUX FACULTÉS CATHOLIQUES DE LYON

TOME I

Depuis les Origines jusqu'au XVIIe siècle.



LYON
EMMANUEL VITTE
LIBRAIRE-ÉDITEUR
3 et 5, place Bellecour.

PARIS
JULES VIC & AMAT
ÉDITEURS
11, rue Cassette.

1896

Destiné surtout aux étudiants et aux jeunes professeurs, cet ouvrage intéressera peut-être encore tous les esprits curieux de philosophie. Aujourd'hui surtout, quel est le chrétien instruit et militant qui peut rester étranger à cette science? Une table très détaillée leur permettra de se renseigner immédiatement sur tel auteur ou tel système, comme aussi de connaître les principaux ouvrages, anciens ou récents, qui traitent de telle question particulière. La table contient les noms de plus de mille philosophes. Des milliers d'ouvrages ont été indiqués et souvent analysés. C'est donc, avec une histoire détaillée, un répertoire bibliographique assez complet que le lecteur aura sous la main.

La philosophie contemporaine et française a été traitée avec un soin particulier : elle est la plus utile et la moins connue. Et puis l'histoire de la philosophie a été entendue d'une manière très large, comme la philosophie elle-même : elle comprend l'apologétique ou les justes rapports de la raison et de la foi, la philosophie des religions, celle des sciences, celle du langage, etc.; elle comprend surtout les questions sociales et économiques.

Si l'auteur n'a pas été trop inférieur à sa tâche, ces trois volumes compacts ne seront donc pas inutiles. Voilà pourquoi, bien qu'il sente tout le premier combien son œuvre est imparfaite, il se décide à l'offrir au public.

Lyon, 16 juin 1896. E. B.

PRÉLIMINAIRES

CHAPITRE PREMIER

DE L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL. DES SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES ET DE LEURS RAPPORTS.

1. **Histoire de la philosophie : son objet ; son rôle.** — Si l'on veut marquer exactement l'étendue, le rôle et les autres caractères de l'histoire de la philosophie, il faut ne pas perdre de vue la philosophie elle-même. C'est une connaissance qui tend à réunir toutes les autres en un même corps, car elle les fait communiquer entre elles par leurs premiers principes et leurs suprêmes conclusions ; elle est universelle, et les vérités religieuses elles-mêmes lui appartiennent en tant qu'elle en prépare l'intelligence et qu'elle en permet l'explication ; c'est elle qui donne à la pensée humaine son unité, malgré la diversité de ses directions et de ses objets. Faire l'histoire de la philosophie, ce sera donc faire l'histoire de l'esprit humain lui-même, raconter ses progrès, ses écarts, son développement, ses erreurs et ses victoires.

A quels problèmes l'esprit humain ne s'est il pas attaqué ? Que de questions agitées, de solutions heureuses ou malheureuses, d'hypothèses tour à tour abandonnées ou reprises, trop rarement vérifiées !

En face des énigmes du passé et de l'avenir, et parmi toutes sortes de mystères, l'homme, malgré la légèreté, qui est un autre de ses caractères, a étudié avec une curiosité infatigable et une espérance sans borne. Il a prétendu tout connaître par lui-même : Dieu, l'âme, l'esprit et la matière, le vrai et le bien. Peuples et philosophes ont pensé obstinément, chacun à sa manière, à tous ces grands objets. Les premiers ont apporté leurs traditions plus ou moins altérées, leur logique naturelle, leur génie inconscient et spontané; les philosophes ont contribué de leurs réflexions originales et de leur dialectique savante : la philosophie en est résultée, celle du moins dont il faut retracer l'histoire et qui n'est pas seulement le fruit de la réflexion des penseurs, mais aussi l'héritage des siècles passés. Elle est la création toujours inachevée du génie humain, son œuvre par excellence; elle est la pensée humaine elle-même, s'il est vrai que cette pensée se résume dans les idées générales. C'est pourquoi la philosophie, avec la pensée, dont elle est la forme la plus large, et l'esprit, dont elle procède directement, ne cesse de graviter, malgré ses défaillances, vers un idéal de vérité dont elle approche toujours sans jamais l'atteindre.

On comprend maintenant que l'histoire des arts, des lettres, des sciences, et même l'histoire des événements politiques, relèvent de l'histoire de la philosophie et s'en éclairent merveilleusement. Les idées mènent le monde ; or, les idées générales gouvernent les idées particulières. C'est donc dans l'histoire de la philosophie qu'il faut chercher l'explication dernière de la fortune politique des peuples, comme aussi de leurs progrès dans tous les ordres de connaissances.

L'histoire de la philosophie se superpose ainsi à toutes les autres : elle les éclaire et les complète, tout en gardant son objet propre et ses caractères distinctifs. Elle est l'histoire des idées, des doctrines et des opinions les plus considérables, qui sont l'âme des sociétés et par conséquent le premier principe de leur vie politique et de leur vie intellectuelle; elle est l'histoire de l'esprit humain dans ses efforts les plus nobles, ses manifestations les plus hautes, ses entreprises les plus périlleuses : bref elle est l'histoire de la raison humaine elle-même. On peut ajouter qu'elle n'est pas moins nécessaire aux autres histoires que la raison ne l'est à toutes les facultés.

2. **Philosophie et religion.** — En attribuant cette importance à l'histoire de la philosophie, nous ne la séparons pas complètement de l'histoire de la religion. Beaucoup de vérités philosophiques, en effet, sont en même temps des vérités religieuses. C'est ce qui explique leur influence à certains égards souveraine. Associée avec la religion, la philosophie garde cependant un caractère distinct : elle obéit à un autre développement et à d'autres lois. Alors même qu'ils se développent de concert et se corrigent ou se faussent mutuellement, les systèmes philosophiques et les systèmes religieux ne se confondent pas. Les derniers sont fondés sur des traditions et ils comportent des pratiques symboliques, plus ou moins mystérieuses; de plus, si la religion est révélée (et quelle est la religion un peu efficace qui ne prétende pas l'être ?) elle est fondée essentiellement sur la foi divine, sur une autorité supérieure. La philosophie, au contraire, est fondée nécessairement sur la raison ; elle résulte des libres recherches de l'esprit humain. Alors même

qu'elle s'accorde parfaitement avec une religion, comme il arrive pour la philosophie chrétienne, elle en reste parfaitement distincte à cause des motifs ou des principes sur lesquels elle s'appuie ; sans compter qu'elle a un domaine profane où elle règne en maîtresse, et que la religion, de son côté, a des mystères sacrés sur lesquels la philosophie n'est appelée à s'expliquer qu'à titre d'auxiliaire. De là une liberté réciproque, qui n'exclut pas de mutuels services ni même une certaine dépendance.

C'est ainsi que les systèmes philosophiques naissent fort bien des systèmes religieux. Ayant hérité d'une croyance sur les grands objets qui l'intéressent le plus : Dieu, l'âme, le monde, la destinée, l'esprit humain a cherché à justifier sa foi par sa propre raison. Il s'est créé ainsi une philosophie. Celle-ci, dans la suite, a pu entrer en conflit avec la croyance : de là ces luttes des théologiens et des philosophes. Ce qui serait injuste, ce serait de prononcer que le conflit est nécessaire et que la philosophie ne peut naître de la religion que pour la combattre et finalement la remplacer. Les positivistes le prétendent, mais à tort. La philosophie est si peu incompatible de sa nature avec la religion qu'elle la fortifie et la rétablit plus d'une fois. Si une philosophie discrédite les vérités religieuses, une autre ne tarde pas à les justifier ; après avoir dit « comment les dogmes finissent » (Jouffroy), il faut montrer « comment ils recommencent » (Caro). Même des philosophies erronées et hostiles en principe à toute religion, ont servi malgré elles l'idée religieuse : ainsi le bouddhisme, qui n'était d'abord qu'une philosophie, a pris plus tard le caractère d'une religion. Et n'a-t-on pas vu, au XIXe siècle,

le saint-simonisme et le positivisme de Comte devenir des sectes religieuses ?

La religion renaît donc, pour ainsi dire, de la philosophie, qui la première lui a dû son apparition. C'est la même vérité que l'on exprime en disant que la foi cherche l'intelligence (*fides quœrens intellectum*), qui, à son tour, cherche la foi (*intellectus quœrens fidem*). Si l'histoire nous donne le spectacle de la philosophie naissant de la religion plutôt que celui de la religion naissant de la philosophie, c'est que l'homme est né religieux tandis qu'il est devenu philosophe. Et puis il ne faut pas oublier que la religion qui a marqué les débuts de l'humanité était une religion positive, révélée et non pas seulement naturelle, et qu'elle ne tarda pas à s'altérer de diverses manières chez différents peuples : de là des causes de conflit inévitable entre les théologiens et les philosophes. Il leur était difficile de s'accorder dans la vérité et impossible de s'accorder dans l'erreur. On conçoit donc très bien que la philosophie se soit opposée si souvent à la religion, alors surtout que celle-ci était tombée dans la superstition. Mais on conçoit aussi qu'une philosophie supérieure ait pu s'accorder avec une religion parfaite et échanger avec elle de mutuels services.

3. **Utilité de l'histoire de la philosophie.** — Ce qui précède suffit à montrer l'utilité, disons même la nécessité, de l'histoire de la philosophie. A quelque point de vue qu'on se place, il faut la consulter et s'en instruire, soit qu'on veuille s'expliquer l'histoire générale, soit qu'on veuille connaître par le fond l'histoire des lettres, des arts ou des sciences. Elle est inséparable surtout de l'histoire des religions,

qui se développe aujourd'hui et dont nous n'avons rien à craindre, de même que nos adversaires n'ont rien à en espérer. Les religions, en effet, ne détruisent pas la religion véritable, pas plus que les faux systèmes philosophiques ne détruisent le vrai.

Mais c'est au point de vue de la philosophie elle-même que nous devons remarquer maintenant l'utilité de son histoire. Les conclusions philosophiques ne sont jamais mieux comprises que lorsqu'on sait de combien de manières elles ont été niées ou contestées; le fort et le faible d'un système n'apparaissent bien qu'autant qu'on le compare avec tous les systèmes rivaux et qu'on essaie de le justifier de leurs attaques : bref, l'examen des objections est la meilleure contre-épreuve de la doctrine. Or c'est là, pour ainsi dire, toute l'histoire de la philosophie. Elle nous affermit dans le vrai, non seulement par l'intelligence de la vérité elle-même, mais encore par celle des voies qui nous la donnent et celle des voies qui nous l'auraient fait perdre. Il importe, en effet, de connaître tous les chemins battus par l'esprit humain : ceux de ses égarements, aussi bien que ceux de ses découvertes. L'expérience des siècles passés nous est doublement précieuse : elle nous garde contre leurs erreurs et nous permet d'hériter de toutes les vérités acquises. « Il est bon de recueillir les opinions des anciens philosophes, remarque à ce sujet saint Thomas : on peut, en effet, profiter de ce qu'ils ont dit de bien et éviter ce qu'ils ont dit de mal. » Et Mgr d'Hulst exprimait la même pensée, au début de ses conférences de Notre-Dame, dont le caractère est particulièrement philosophique : « Rien n'éclaire les questions spéculatives, disait-il, comme l'histoire des

solutions qu'elles ont reçues aux différentes époques du développement humain. »

C'est grâce à cette expérience prolongée pendant des siècles, que l'esprit humain a pu étendre et affermir ses connaissances philosophiques, les former en système complet de plus en plus expressif de la vérité universelle et de l'ensemble des choses. Les erreurs elles-mêmes ont servi de leçon. Sans compter qu'elles contiennent comme une âme de vérité, elles dénoncent les faux principes dont elles sont les justes conséquences; elles nous prémunissent mieux contre eux et nous gardent de toute équivoque. Alors même qu'il serait vrai que l'esprit humain n'a pas découvert depuis longtemps de conclusions nouvelles en philosophie, on pourrait soutenir encore que cette science a progressé. Grâce à son histoire, en effet, elle possède mieux que jamais les vérités acquises et, sur les mêmes bases qu'autrefois, elle peut édifier avec plus d'art et de solidité le monument des connaissances humaines. Tous ses progrès, et ils sont incontestables, la philosophie les doit donc de quelque manière à son histoire, à cette conscience supérieure que l'esprit humain prend de lui-même, à cette mémoire profonde par laquelle il embrasse tout son passé et pressent l'avenir.

4. **Méthodes**. — Nous voici donc en présence d'un champ d'observations aussi vaste que fructueux. Quelle sera notre méthode? Nous pourrions, à l'exemple de MM. Janet et Séailles (1) raconter les efforts des philosophes, en parcourant les *questions* principales qu'ils ont soulevées : pro-

(1) *Histoire de la Philosophie, Les Problèmes et les Ecoles.*

blèmes de la vie, de la perception externe, de la conscience, de la raison, du langage, de la liberté; problème moral, religieux, etc. Mais si cette méthode offre l'avantage de mieux montrer sur chaque point essentiel les tentatives, les échecs et les progrès de la pensée humaine, elle offre l'inconvénient de morceler l'histoire, et de cacher le mouvement général de l'esprit philosophique. Très utile comme plan particulier et en vue d'un but déterminé, cette division de l'histoire de la philosophie ne peut être que secondaire : nous ne pouvons l'adopter ici.

Une autre méthode, assez semblable à la précédente, consisterait à raconter l'histoire non pas des questions philosophiques mais des *systèmes* par lesquels on a essayé de les résoudre. Mais, parmi ces systèmes, les uns n'ont vécu qu'à certaines époques, et leur histoire nous ramènerait simplement à l'ordre chronologique ; les autres, comme le sensualisme et le matérialisme, sont de tous les temps, de sorte qu'en racontant leur fortune nous retomberions dans les inconvénients de la première méthode.

Une troisième méthode, est celle qui consiste à raconter l'histoire des *écoles*, et c'est ce qu'ont fait encore MM. Janet et Séailles dans l'ouvrage rappelé tout à l'heure. Mais si l'on raconte l'histoire des écoles dans l'ordre où elles se sont succédé et dérivent les unes des autres — et l'on ne peut guère procéder autrement — on revient de nouveau à l'ordre chronologique, qui est l'ordre essentiel de l'histoire.

Nous l'adopterons donc, mais sans nous y asservir. Il nous sera facile de le compléter par des réflexions sur le passé et l'avenir des écoles, des systèmes et des

problèmes, à mesure qu'ils se présenteront. Pour mieux obvier encore aux imperfections de l'ordre chronologique, nous ouvrirons cet ouvrage par des vues générales sur tous les systèmes de quelque importance. La plupart n'ont pas d'âge, ils échappent aux prises du temps et occupent toujours la scène. En les déterminant avec soin et en montrant leurs rapports, nous aurons par là même signalé toutes les solutions possibles; nous aurons aussi marqué toutes les limites du champ où se meut la philosophie avec son histoire.

5. **Systèmes principaux.** — Laissant de côté toutes les théories propres à quelque philosophe, nous ne retiendrons que les systèmes principaux. Ils se continuent ou se reproduisent à toutes les époques, tantôt apparaissant au premier plan, et attirant sur eux l'attention générale, tantôt discrédités et vaincus, mais se préparant, grâce à la fidélité de quelques adeptes, à ressaisir l'empire et la direction des esprits.

Ces vicissitudes perpétuelles, ces abandons et ces retours des doctrines passées ne surprennent pas lorsqu'on songe que la raison humaine est immuable dans son fond, et qu'elle se retrouve, à chaque génération, en face des mêmes problèmes : l'origine et la fin des choses, la nature de l'âme et celle de Dieu. Comment s'en désintéresser, alors même qu'on se le propose? Comment ne pas nier ou ne pas affirmer après avoir soulevé ces graves et indéclinables questions, qui ne comportent, en définitive, qu'un petit nombre de solutions radicales? Le doute lui-même, s'il est réfléchi, devient un système. De là ces quelques théories qui remplissent l'histoire de la philoso-

phie. Semblables aux personnages principaux d'une tragédie, on les voit apparaître ou du moins l'on sent leur influence à tous les actes, dans toutes les scènes, depuis la première jusqu'au dénouement. C'est de l'histoire particulière de chacun d'eux que résulte, pour ainsi dire, l'histoire générale de la philosophie. Que resterait-il, en effet, à savoir, si l'on connaissait à fond l'histoire du dogmatisme et du scepticisme, de l'idéalisme et du matérialisme, du mysticisme, de l'empirisme, etc. ? On ne peut donc mieux préluder à l'histoire de la philosophie qu'en les faisant connaître assez pour expliquer ensuite leur rôle à toutes les époques de l'histoire.

6. **Une théorie. Cousin.** — Ici se présente une question importante : Y a-t-il une loi d'apparition des systèmes principaux et, pour en venir à la théorie de Cousin, est-il vrai que l'esprit humain débute naturellement par le sensualisme, pour se jeter ensuite dans l'idéalisme, puis dans le scepticisme et finalement dans le mysticisme? Celui-ci ne disparaîtrait à son tour, qu'en ramenant tous les systèmes antérieurs, qui peuvent d'ailleurs coexister et se combattre de cent manières diverses.

Ce *roman des systèmes* ne manque pas de vraisemblance et s'explique ainsi. L'homme serait porté d'abord à se confier exclusivement au témoignage des sens; avant que la réflexion ait développé ses forces intellectuelles, il méconnaît les droits de l'esprit, en exagérant ceux de la sensation. De là le *sensualisme*, qui marquerait fatalement l'origine de la philosophie, pour ne plus disparaître tout à fait, car l'homme ne peut dépouiller sa nature sensible.

Mais la philosophie des sens ne satisfera jamais la

raison ; elle est incapable de donner la certitude, elle aboutit à un grossier matérialisme et périt par ses propres excès. Déçu par les sens, l'homme aurait donc renoncé à leur témoignage, en ce qui concerne la philosophie ; il serait rentré en lui-même pour se fier uniquement à son esprit, à ses idées. De là l'*idéalisme* qui, pour être plus noble que le sensualisme, n'en est pas plus vrai ; il aboutit lui aussi à mille contradictions, notamment à celles du panthéisme.

Egaré par ses idées, comme par ses sensations, l'homme aurait donc douté des unes et des autres et partant de toutes ses facultés naturelles de connaissance. De là le *scepticisme*, qui ruine les systèmes les uns par les autres et doute finalement de tous.

Mais le scepticisme dessèche l'âme, en lui refusant toute certitude ; l'homme, quoi qu'il dise, ne peut renoncer à la vérité. Incapable d'y atteindre par sa propre raison, il aspirera à une révélation, vraie ou prétendue ; faute de science, il se repaîtra de croyances, fondées ou superstitieuses. De là le *mysticisme* sous toutes ses formes. Il ferme le cycle où se meut sans fin l'esprit humain. Toujours attiré et toujours repoussé par chaque système, il va sans cesse de l'un à l'autre, ou plutôt il les corrige tous, il emprunte à tous, il butine sur tous, et son progrès consiste à mieux les entendre dans ce qu'ils offrent de plausible et à mieux les concilier. De là l'*éclectisme*, qui serait le choix judicieux de tout ce que les systèmes opposés contiennent de juste et d'incontestable.

7. **Critique**. — Ces vues de Cousin sur l'histoire des systèmes sont plus spécieuses que solides : elles renferment plus d'erreurs que de vérités. Sans insis-

ter ici sur l'éclectisme, qui, de l'aveu de Cousin, suppose déjà un système constitué, servant à juger les autres et à démêler la part de vérité qu'ils contiennent, il est faux que l'esprit humain débute naturellement par le sensualisme. L'abus des sens et de l'expérience qui leur est propre caractérise plutôt les peuples vieillis ou du moins qui ont déjà vécu. C'est le mysticisme, pour employer les termes mêmes de Cousin, c'est l'âge théologique, pour parler le langage de Comte, qui date de la naissance de l'humanité. « L'homme est un être enseigné » ; il a débuté par la croyance religieuse plutôt que par le libre et plein usage de sa raison. Et dans l'ordre purement philosophique, il a débuté par la métaphysique plutôt que par les sciences de la nature, par une synthèse hâtive et incomplète plutôt que par des recherches rigoureuses.

Il est faux ensuite que les quatre systèmes énumérés soient aussi bien liés entre eux qu'on le prétend : aucun d'eux, en effet, n'est proprement la conclusion de l'autre. Sans doute chacun d'eux se ruine par ses propres excès ; mais l'esprit humain peut le corriger sans passer à un autre ; il peut suivre dans sa marche un ordre inverse ou plus capricieux encore. On ne peut supposer non plus que des systèmes faux contribuent par eux-mêmes au progrès de l'esprit humain : ils sont plutôt des maladies de la raison qui, malgré ces épreuves, ne cesse de porter l'homme vers la vérité et le bien.

Ajoutons enfin que ces quatre systèmes sont loin, malgré leurs oppositions, de marquer toutes les limites du champ où s'est exercé et se développe l'esprit humain. Aucun d'eux n'est vrai, et cependant l'esprit

humain a souvent touché à la vérité. Quant à l'éclectisme, il n'est pas un système, mais seulement une méthode qui suppose une doctrine vraie. Celle-ci d'ailleurs ne peut résulter, à proprement parler, de systèmes inconciliables, qui n'ont de propre que l'erreur. Dira-t-on avec Cousin que la vraie doctrine est le spiritualisme? Nous le croyons; mais encore faut-il définir ce spiritualisme ; car il peut être panthéiste, idéaliste, mystique. En définitive, les quatre systèmes, même en leur adjoignant l'éclectisme et le spiritualisme, forment une classification insuffisante.

8. **Autres théories. M. Renouvier.** — Nous signalerons encore deux autres tentatives de classification : celle de M. Renouvier et celle de M. Paul Janet.

M. Renouvier a traité longuement cette question dans l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1885, 2 vol.). Cet ouvrage considérable est comme une philosophie de l'histoire de la philosophie. Il nie l'évolution progressive des doctrines vers une seule et même vérité ; il croit moins à un progrès qu'à des oscillations ou à des vicissitudes qui ramènent toujours l'esprit humain dans le même cercle de systèmes. Or, ceux-ci se classent deux à deux, comme thèses et antithèses, affirmations et négations, selon les principaux objets sur lesquels l'esprit humain doit se prononcer. Ces objets doubles, au nombre de six, sont : 1° la *chose* ou l'*idée :* d'où le réalisme et l'idéalisme, le matérialisme et le spiritualisme de tous les temps; 2° l'*infini* ou le *fini :* d'où les systèmes qui affirment l'infini (Aristote, Leibniz, Kant) et les systèmes finitistes (M. Renouvier); 3° l'*évolution* ou la *création :* d'où

l'évolutionnisme, que M. Renouvier retrouve un peu partout, et la doctrine de la création; 4° la *liberté* ou la *nécessité :* d'où la philosophie de la liberté et le déterminisme; 5° le *bonheur* ou le *devoir :* d'où la morale du bonheur et la morale du devoir; 6° l'*évidence* ou la *croyance :* d'où le dogmatisme et le néo-criticisme.

Critique. — Mais quelles que soient l'originalité et même la profondeur de ces vues, elles ne sauraient nous satisfaire. Ces oppositions ne sont pas les seules; il en est d'autres peut-être plus importantes : ainsi le déisme et le panthéisme ou le théisme et l'athéisme, l'optimisme et le pessimisme, le dogmatisme et le scepticisme, le rationalisme et le mysticisme. Ensuite les oppositions signalées par M. Renouvier sont souvent plus apparentes que réelles. Ainsi on peut affirmer à la fois la chose et l'idée, l'existence des corps et l'existence des esprits, l'infinité de Dieu et le caractère fini de toute créature, l'évolution accidentelle des êtres et leur création. On peut accorder de même la philosophie de la liberté et celle de la nécessité, en faisant leur juste part au libre arbitre et à la nature; construire une morale du bonheur qui soit en même temps une morale du devoir; allier enfin dans un même système philosophique et religieux les vérités évidentes et les vérités révélées. La théorie de M. Renouvier est trop systématique, elle est exclusive et pèche comme tout son système (v. néo-criticisme, T. III).

9. **M. Janet** n'a présenté qu'une esquisse de classification (*Revue phil.*, 1893, févr.). Il définit la philosophie « la pensée de la pensée » et classe tous les systèmes principaux dans l'ordre où ils se rappro-

chent ou s'éloignent de cette définition. Au plus bas degré est le *matérialisme*, qui est le plus loin possible de l'objet propre de la pensée. Un peu au-dessus, le *positivisme*, qui regarde la matière non comme le substratum de la pensée, mais seulement comme sa condition. Plus haut, le *phénoménisme* subjectif (Mill, Taine, Hume, Protagoras), système qui prend pour objet les phénomènes subjectifs, les faits de conscience : c'est la pensée de la sensation. Selon M. Janet, c'est le premier système proprement philosophique. Au-dessus encore, le *criticisme*, qui est vraiment une pensée de la pensée : c'est même le système qui réaliserait le mieux cette définition, s'il ne se confinait dans la pensée subjective. Au plus haut degré enfin, l'*idéalisme*, qui admet une pensée objective, c'est-à-dire adéquate à l'être. Il comprend le *spiritualisme* et le *panthéisme*. Le *spiritualisme* prime tous les autres systèmes, car il réalise le mieux la définition même de la philosophie.

Critique. — Comme on le voit, M. Janet juge tous les systèmes par rapport à une définition de la philosophie. Or, cette définition est fausse. La philosophie n'est pas seulement la pensée de la pensée : elle est autre chose encore qu'une logique (v. *Traité de phil.*, n. 4). Néanmoins, la gradation qu'il propose ensuite ne manque ni de vérité ni d'intérêt ; mais cette gamme des systèmes ne paraît ni assez distincte ni assez complète. Le positivisme peut comprendre également le matérialisme et le phénoménisme ; de même le criticisme peut se confondre avec l'idéalisme. Quant à celui-ci, il ne comprend pas précisément le spiritualisme et le panthéisme, qui le débordent plutôt. Car il y a un spiritualisme qui n'est point idéaliste ;

et le panthéisme, à son tour, peut rompre avec l'idéalisme, en descendant jusqu'au naturalisme et même jusqu'au matérialisme. Sans nous arrêter à d'autres essais moins remarquables, cherchons donc une meilleure classification.

10. **Essai de classification.** — Nous distribuerons les systèmes selon les questions philosophiques qu'ils ont pour but de résoudre, et non pas selon leur ordre d'apparition dans l'histoire ni selon les facultés de l'âme auxquelles ils se rapportent. Ces dernières classifications sont secondaires, imparfaites et difficiles, sinon même impraticables. On a essayé, par exemple, de classer les systèmes en les ramenant tous à la philosophie des sens (sensualisme, matérialisme) ou à la philosophie de l'idée (idéalisme, ontologisme, panthéisme) ou à la philosophie de la conscience (spiritualisme). Mais on voit aussitôt que ce cadre est trop étroit pour enfermer tous les systèmes et que plusieurs sont rapportés assez arbitrairement à telle faculté plutôt qu'à telle autre : ainsi le spiritualisme et le panthéisme.

Une classification des systèmes d'après l'ordre d'apparition est plus impraticable encore ; car nul ordre ne s'impose de sa nature ; et quant à l'ordre réel, il nous échappera toujours ou du moins il a pu varier selon les peuples. Revenons donc aux grandes questions philosophiques que les systèmes doivent résoudre. C'est d'ailleurs un principe évident qu'il faut classer les facultés et les conceptions de l'esprit suivant leur objet. Cet objet ici ce sont les problèmes philosophiques. Or ils appartiennent tous à la logique ou à la métaphysique ou à la morale. Notre division sera donc celle même de la philosophie.

1° En logique, les questions capitales sont d'abord celles de la vérité ou de la certitude et de la méthode. Sur la première, nous trouvons le dogmatisme et le scepticisme. Il ne faut pas confondre celui-ci avec une critique judicieuse, qui règle et tempère le dogmatisme. Sur la question de la méthode, nous trouvons l'empirisme, dont les fruits naturels en notre temps sont le positivisme et l'évolutionnisme. A l'empirisme sont opposés tous les systèmes qui, en divers temps, ont trop négligé l'expérience, tels que l'idéalisme, considéré comme méthode, le mysticisme, le quiétisme, le gnosticisme. Sur la question de la méthode encore, et concernant le légitime emploi de la tradition, nous trouvons l'éclectisme avec son opposé ou son exagération, le syncrétisme, puis le rationalisme et le traditionalisme ou le fidéisme. Malgré des dénominations récentes, le fond de tous ces systèmes est ancien; il répond à une tendance de l'esprit humain, il nous signale une erreur et un danger.

En logique encore se présente la question de l'objectivité des concepts ou des universaux. De là le nominalisme, le conceptualisme et le réalisme, qui remplissent pour ainsi dire l'histoire de la philosophie au moyen âge; ils se retrouvent, sous d'autres formes, à toutes les époques.

2° En métaphysique générale nous retrouvons l'idéalisme, considéré non plus dans sa méthode, mais dans ses affirmations, et le matérialisme. Celui-ci ramène toute réalité à la matière; celui-là n'admet pas de réalité hors de l'intelligence. Entre les deux se place une sorte de dualisme, qui maintient deux ordres de réalités : celles de la matière et celles de l'idée ou de l'esprit. Mais il y a une autre philosophie

qui affirme l'identité essentielle de l'esprit et de la matière, supprimant ainsi l'idéalisme et le matérialisme, au lieu de les limiter : c'est le monisme ou l'évolutionnisme absolu. S'il affirme, en outre, l'identité du fini et de l'infini, c'est le panthéisme de la théodicée.

Les grandes erreurs, en théodicée, sont le panthéisme et l'athéisme. Chacune d'elles engendre facilement l'autre ; car Dieu ne peut devenir toutes choses qu'en se détruisant. Mais, d'autre part, il est impossible de nier longtemps la divinité, sans laquelle tout ne serait rien. Le panthéisme et l'athéisme ne sont exclus, sans moyen de retour, que par le théisme chrétien. Il faut rapporter aussi à la théodicée toutes les théories sur Dieu dans les diverses religions : le paganisme, le bouddhisme, le manichéisme, avec le dualisme qui lui est propre, etc.

Le dualisme manichéen essaie de résoudre le problème de l'origine du mal. La même solution est tentée par l'optimisme et le pessimisme.

En cosmologie se présentent la question de la composition des corps, celle de l'origine et du développement de la vie. De là le dynamisme et l'atomisme, avec le mécanisme ; le système de la matière et de la forme ou l hylémorphisme ; l'hylozoïsme, le transformisme absolu ou limité, etc. Chacun de ces systèmes peut avoir des affinités avec ceux qui ont été énumérés précédemment : ainsi le transformisme avec le monisme ; le dynamisme avec l'idéalisme.

En psychologie surgissent les problèmes de la nature de l'âme, de sa liberté, de la vie future ; de là diverses solutions et divers systèmes : le spiritualisme et le sensualisme, l'animisme et ses diverses formes, le

déterminisme, etc. Un spiritualisme exagéré ou mal entendu donne accès aux théories de la métempsycose et du spiritisme moderne.

3° En morale, nous retrouvons le sensualisme et le spiritualisme : le premier, qui devient la morale du plaisir, de l'intérêt ou du sentiment ; le second, qui engendre plutôt la morale du devoir. Mais si le devoir est mal défini dans ses origines, la morale du devoir peut être encore une morale indépendante et égoïste, en définitive : de là le stoïcisme et le kantisme. Il n'y a d'impeccable et d'humaine, à la fois très noble et très pratique, que la morale chrétienne.

En droit, le sensualisme engendre le positivisme juridique, qui supprime, en réalité, le droit naturel, pour tout fonder sur la loi humaine, essentiellement instable. Le spiritualisme, au contraire, démontre plutôt l'immutabilité du droit naturel : individuel, domestique, religieux ; il limite, par là même, les pouvoirs publics et les droits de l'Etat.

C'est surtout dans les questions économiques et sociales qu'il importe de balancer exactement les droits de l'individu et les droits de la communauté. Le communisme et le socialisme accordent trop à celle-ci ; le libéralisme et l'individualisme, au contraire, accordent trop à celui-là.

Mais il ne suffit pas d'esquisser une classification des systèmes : nous devons maintenant en considérer quelques-uns de plus près, afin de mieux saisir leurs rapports.

11. **Dogmatisme et scepticisme.** — Les deux premières formes sous lesquelles se présentent toutes les philosophies, sont le dogmatisme et le scepticisme. Le dogmatisme satisfait à ce besoin inné et

insatiable de certitude qui est en nous. Si l'homme se préoccupe de tant de problèmes, ce n'est pas pour le vain plaisir de les agiter. Discourir subtilement sur toutes choses sans jamais conclure, peut satisfaire la vanité et devenir une habitude où l'on se renferme, mais ce n'est pas le premier attrait de l'esprit. Nous sommes curieux non pas d'interroger et de discourir, mais de savoir. Le seul reproche qu'on puisse adresser au dogmatisme, c'est d'avoir étendu trop loin le cercle de ses affirmations.

Le dogmatisme a marqué les premiers temps de l'humanité; il a triomphé avec la religion, avec les traditions; et il se fût développé régulièrement, sans excès, si l'esprit d'observation et de critique l'avait accompagné fidèlement. Mais, grâce au trouble que suscitent toujours les intérêts et les passions, la raison s'obscurcit, les traditions s'altérèrent, la religion vraie fit place à des religions fausses et même à de grossières superstitions. Au lieu de passer au crible du bon sens d'abord et ensuite d'une critique toujours plus savante les doctrines transmises, les opinions régnantes, les esprits se soumirent sans discernement et servirent par l'intempérance même de leurs affirmations et de leurs croyances la cause du scepticisme. Au reste celui-ci, sous forme de doute exagéré et même de négation audacieuse, dut être contemporain des affirmations premières et des croyances d'ailleurs les plus légitimes.

Ces deux tendances primitives de l'esprit humain n'ont cessé de le gouverner : affirmer et contredire, croire et douter, c'est toute la vie des hommes. Le dogmatisme abuse de l'autorité; le scepticisme, de la raison; si le dogmatisme use de la raison pour démon-

trer ce qu'il avance, le scepticisme use d'une autorité pour renverser l'autre et justifier ses doutes. Le dogmatisme est tour à tour religieux et philosophique, le plus souvent l'un et l'autre ; on l'a vu déchoir, en s'aggravant toujours, dans toutes les erreurs et toutes les superstitions ; il a régné, parfois en despote, dans les écoles et il s'est dégradé selon qu'elles se dégradaient elles-mêmes. Car le dogmatisme est vrai en soi, il n'est répréhensible que par ses excès.

Il n'en est pas de même du scepticisme : en prétendant qu'il n'y a pas de certitude, il débute par une erreur. D'ailleurs le scepticisme est plus ou moins complet ; il est universel ou particulier. Le sceptique doute de ses sens (idéaliste) ou bien de sa raison (matérialiste, empiriste) ; il doute des vérités rationnelles (traditionaliste), ou seulement des vérités révélées (rationaliste), ou bien encore, à l'exemple de Kant, il doute de la raison spéculative, mais non de la raison pratique ; mais il doute toujours sur quelque point essentiel et d'une manière injustifiable. C'est donc du scepticisme que se réclament tous ceux qui ont diminué la vérité, les sophistes d'autrefois, comme les douteurs d'aujourd'hui : criticistes, phénoménistes, subjectivistes, relativistes, agnostiques.

Le sophiste a cela de propre qu'il songe moins à justifier son sentiment qu'à détruire l'opinion d'autrui ; il excelle à faire valoir le pour et le contre, toutes les raisons opposées qui semblent se détruire ; on le distingue moins encore à l'esprit de doute qu'à l'esprit d'opposition perpétuelle. — Le criticiste exagère les droits de la critique : il demande, pour la science, des conditions superflues, décourageantes et irréalisables. — Le phénoméniste n'admet rien que des

modes ou même des apparences, de simples représentations ; il prétend que la science doit s'y renfermer, comme si la science était possible sans quelque connaissance des natures, des réalités et des substances. — Le subjectiviste n'admet pas qu'il y ait une science ni même une certitude de l'objet. — Le relativiste pense que toute vérité est relative à notre manière d'être et que toute la vision de l'esprit dépend du point de vue où il se trouve placé : l'absolu de la vérité échapperait donc à notre atteinte. Comme le sceptique ancien, il irait jusqu'à dire que le vrai est ce qui nous paraît tel aujourd'hui. — Enfin l'agnostique, sorte de positiviste, prétend que le monde des essences nous est fermé et que, si nous pouvons connaître les lois des choses, les choses elles mêmes restent inconnaissables.

12. **La critique**. — Comme on le voit, bien des systèmes s'inspirent du scepticisme et vivent de son esprit. En soi le scepticisme est faux ; il n'est pas permis de le confondre avec un esprit de juste critique. Celle-ci est le correctif nécessaire du dogmatisme et, à ce titre, on doit lui accorder une liberté entière. Il est évident que si nul ne cherchait le côté faible des solutions les mieux acceptées ; si les théories d'ailleurs les plus plausibles ne rencontraient pas des objections et des contradicteurs, l'esprit humain serait entraîné facilement à plus d'une exagération par sa propre faiblesse sinon par le poids de la vérité elle-même. Celle-ci est toujours plus grande que ceux qui la possèdent et plus forte que ceux qui la portent. Le contrepoids de la critique est donc nécessaire sur tous les points du savoir : le philosophe critiquera le théologien et celui-ci le philosophe ; toutes les sciences

comprareront leurs conclusions et nulle ne pourra sortir de ses limites ; les prétentions de l'une devront toujours céder à la certitude de l'autre. Et c'est ainsi que les progrès intellectuels seront sûrs et harmonieux, parce qu'ils se garantiront mutuellement : la science humaine se développera comme un corps vivant, où tous les membres s'acroissent de concert, se font équilibre et s'appuient mutuellement.

13. **L'empirisme et ses opposés.** — Un autre système ou du moins une autre tendance de l'esprit humain, dont l'histoire complète serait celle de la philosophie elle-même, c'est l'empirisme. Il refuse la certitude à tout ce qui ne tombe pas sous l'expérience et, par celle-ci, il n'entend bien souvent que l'expérience sensible. De sa nature l'empirisme se rattache au sensualisme : on ne peut exagérer l'importance de l'expérience qu'en diminuant celle de la raison et des principes absolus dont elle s'éclaire. La méthode empirique aboutit donc au sensualisme.

Elle mène non moins naturellement au scepticisme. Car l'expérience n'a pour objet que le particulier, le contingent, les faits, le relatif ; elle n'atteint pas les principes absolus ni même les substances, du moins dans leur fond et d'une manière directe. Ne se fier rigoureusement qu'à l'expérience, c'est donc renoncer à la métaphysique et même à toute science proprement dite, pour s'enfermer dans les phénomènes et leurs rapports. De fait l'empirisme a toujours côtoyé le scepticisme de même que le sensualisme ; ces trois systèmes s'accompagnent mutuellement et souvent même se confondent.

A l'origine l'école ionienne, celle de Thalès, professe le sensualisme et une sorte d'empirisme. Héraclite

prétend que tout passe et il ne voit pas qu'on pourrait prétendre aussi bien que tout demeure : le relatif lui cache l'absolu. Même erreur ou même tendance chez les sophistes, qui ramènent la connaissance intellectuelle à la sensation : de là leurs doutes et leur scepticisme. Socrate d'abord, puis Platon et Aristote réagissent contre eux, mais de diverses manières. Socrate en appelle à l'expérience intime, au bon sens, à la conscience ; Platon fait valoir les droits de la raison, il oppose jusqu'à l'excès le monde intelligible et absolu au monde sensible, celui des empiristes : il ouvre la voie à l'idéalisme ; Aristote se fonde sur l'expérience non moins que sur la raison, à ce point que des empiristes se réclameront de lui aussi bien que des spiritualistes.

Après eux, l'empirisme suit son cours, avec des succès divers, mais sans changer de caractère. Au moyen âge, il se continue chez les alchimistes; il a même une part dans les écoles, sous le nom de nominalisme. Car si les universaux ne sont que des mots, comme le veulent les nominalistes, nous ne connaissons plus que le particulier, le contingent, le relatif, c'est-à-dire ce qui tombe sous l'expérience ; or c'est ce que disent les empiristes. Après le moyen âge, l'empirisme ne tarde pas à triompher avec Locke, et plus tard avec les matérialistes. Enfin aujourd'hui il reparaît sous la forme de l'associationisme, du positivisme, qui se borne à la connaissance des faits et de leurs lois, et de l'évolutionnisme absolu, qui nie ou néglige les essences, pour affirmer la transformation universelle des choses.

Le retour perpétuel de l'empirisme s'explique par les excès mêmes de l'apriorisme qui lui est opposé.

C'est ainsi que le platonisme, en séparant outre mesure le monde intelligible et le monde sensible, a favorisé l'empirisme, qui ne s'occupe que du monde sensible et nie l'autre ou renonce à le connaître. Au moyen âge, le réalisme exagéré, qui se réclamait de Platon et multipliait comme lui les *entités*, a favorisé par ses excès la cause du nominalisme et partant de l'empirisme. La philosophie de Descartes. qui a des affinités avec celle de Platon, a été de même impuissante à réprimer le sensualisme et l'empirisme de Locke et de Condillac. Enfin, au commencement et au cours de ce siècle, le spiritualisme exagéré des Cousin, des Ravaisson, etc., a permis, sinon favorisé, l'apparition et le développement d'un empirisme nouveau et plus dangereux, le positivisme de Comte et de ceux qui l'ont suivi. De cet aperçu, il résulte que la philosophie vraie est celle qui se garde également de tout excès, en s'appuyant à la fois sur l'expérience sensible et sur les principes absolus de la raison.

14. **L'éclectisme.** — Une autre théorie ou tendance philosophique qui se rattache aux questions de méthode, est l'éclectisme, célébré par Cousin (v. plus haut n. 6). Considéré en lui-même, il n'est pas nouveau et fut pratiqué avec plus ou moins de succès dès l'origine. C'est ainsi qu'Aristote rappelle souvent les opinions de ses devanciers pour les partager ou pour les combattre. Les Pères de l'Eglise, à leur tour, mirent à contribution tous les systèmes anciens pour composer la philosophie chrétienne. Les philosophes alexandrins pratiquèrent l'éclectisme avec moins de succès : de là le *syncrétisme*, sorte d'association de systèmes incompatibles. L'éclectisme de Cousin ne fut pas non plus assez judicieux. Mais considéré en

lui-même et comme méthode, l'éclectisme est légitime et même nécessaire. L'esprit humain ne doit renoncer à aucun de ses souvenirs, mais profiter de toute l'expérience acquise. Si Descartes, dans son *Discours de la méthode*, affecte d'ignorer le passé, il ne fait que réagir outre mesure contre la méthode d'autorité en philosophie, une sorte de traditionalisme anticipé. Car le traditionalisme, de même que l'éclectisme, ne date pas d'hier : il fut pratiqué bien avant de Maistre et de Bonald. Une sage méthode est celle qui se garde également de tous ces excès : elle sait allier le respect des traditions et le souvenir du passé à une juste indépendance et à une sage critique.

15. **L'idéalisme et le matérialisme**. — Entre ces deux systèmes fameux, l'esprit humain ne cesse de balancer. Tous les deux sont faux, mais par l'excès où ils tombent; ils pèchent par leurs négations plutôt que par leurs affirmations. L'idéalisme est faux en tant qu'il nie la matière : le matérialisme est faux en tant qu'il nie l'esprit. Ils sont préparés par les deux méthodes qui leur correspondent en logique : l'empirisme prépare le matérialisme, et la méthode rationnelle pure ou l'apriorisme prépare l'idéalisme. Transporté en psychologie, le matérialisme n'est que la conséquence extrême du sensualisme; l'idéalisme, de son côté, se rattache au spiritualisme, dont il n'est que l'exagération.

Mais avant de les suivre sur le terrain psychologique, considérons-les en ontologie. Que penser des manifestations de l'esprit et de celles de la matière? Accusent-elles des essences opposées et indépendantes, un dualisme irréductible? C'est ce qu'ont pensé, en définitive, les Platon, les Aristote, les Des-

cartes, quoique de diverses manières. Mais plusieurs de ces philosophes eux-mêmes n'ont pas su défendre également les droits essentiels de la matière et ceux de l'esprit. A l'idéalisme tempéré de Platon succédera plus tard l'idéalisme subjectif de Kant, qui ne verra dans l'espace qu'une forme *à priori* de la sensibilité; puis l'idéalisme absolu de Hégel, d'après lequel l'idée est la suprême réalité. Plusieurs penseurs aujourd'hui, les Ravaisson, les Lachelier, continuent à expliquer l'étendue et, avec elle, la matiére, par la pensée. Sans paraître pousser l'idéalisme aussi loin, d'autres, avec Leibniz, ne verront dans les corps que des forces simples et ils attribueront à chacune d'elles une sorte de vie, d'abord inconsciente, mais susceptible de se développer jusqu'à devenir intelligente. N'est-ce pas, d'une autre manière, ramener toute réalité à la pensée et l'identifier avec l'esprit?

Par contre, le matérialisme, dans tous les temps, s'est efforcé d'expliquer par la matière et ses mouvements les manifestations de la pensée. Depuis les anciens atomistes jusqu'aux matérialistes contemporains, le système n'a pas varié quant au fond : la sensation, l'idée, les perceptions les plus hautes ne seraient que des mouvements d'une matière plus ou moins subtile, des fonctions organiques, un jeu du système nerveux, Et comme les extrêmes se touchent, ce matérialisme raffiné arrive à se confondre avec une sorte d'idéalisme, en affirmant l'identité fondamentale de l'être matériel et de l'être spirituel.

De là le *monisme* contemporain, d'après lequel la matière et l'esprit ne sont que les développements, tantôt parallèles et tantôt successifs, d'une même réalité fondamentale. Ce monisme n'est qu'une autre

forme du naturalisme panthéiste et de l'évolutionnisme absolu. Celui-ci, il est vrai, affecte de ne pas se prononcer sur le fond même des choses ; mais il affirme la continuité de toutes les formes et suppose l'identité des essences. Ces systèmes ne sont que des variantes du panthéisme, erreur ancienne et nouvelle, qui se rapporte à la théodicée non moins qu'à l'ontologie et à la cosmologie.

16. **Panthéisme, athéisme, dualisme, théisme.** — Le panthéisme consiste essentiellement dans la confusion de Dieu et du monde, de l'auteur premier des choses et de son œuvre. Le panthéisme revêt diverses formes : il est idéaliste ou matérialiste ou ni l'un ni l'autre, comme le monisme. On y arrive par divers chemins, notamment en niant ou en dénaturant l'acte de la création. Parmi les panthéistes, les uns absorbent le monde en Dieu : ainsi les panthéistes indiens, les panthéistes mystiques, Spinosa ; les autres absorbent Dieu dans le monde, dont il serait la force et la vie : ainsi Diderot, Gœthe et autres panthéistes naturalistes. Cette grave erreur a donc pu varier ses formules, mais sans changer au fond. Elle a côtoyé bien des systèmes ; elle a paru, avec des succès divers, à toutes les époques de l'histoire. Les partisans de l'émanatisme indien ont regardé la création comme un écoulement de la substance divine ; d'autres, avec Spinosa, ont dit que l'univers n'est qu'un ensemble de modes dont la substance est Dieu ; d'autres, avec Hégel et les sceptiques, ont confondu le fini et l'infini, l'être et le néant, le moi et le non-moi : ils ont tenté d'associer les contradictoires dans une synthèse supérieure. Mais tous ont cherché entre Dieu et le monde une identité de subs-

tance ou de nature ou d'être ; ils ont commis la même confusion mortelle pour la philosophie. C'est par là que pèchent également, et sans parler des autres points, l'école stoïcienne et la nouvelle Académie, le système d'Hégel et celui de Spinosa.

Au panthéisme s'oppose d'abord l'athéisme ; mais leur incompatibilité est plus apparente que réelle. Car si tout est Dieu, il est trop évident que rien n'est Dieu. Pour ceux du moins qui absorbent Dieu dans la nature et ne lui accordent que l'intelligence et la conscience qui se réalisent dans l'homme, le panthéisme équivaut rigoureusement à l'athéisme. Si l'homme est à lui-même son Dieu, il n'y a pas de Dieu. Si Dieu se confond avec l'idéal de l'esprit humain, avec l'être logique qui est le fruit de notre conception, ou même s'il se confond avec l'être vague et métaphysique qui est déterminé ensuite aux divers degrés de l'existence, il n'est qu'une idée ou une chose qui *devient ;* en réalité, il n'est pas. Il y a une logique et il y a une métaphysique qui s'occupent encore de cet être ; mais il n'y a plus de théodicée. Or qui supprime celle-ci est par là même athée. Que de panthéistes, plus ou moins religieux encore, semblent s'attacher d'autant mieux au sentiment qui leur reste qu'il est désormais vide de connaissance ! Ils rêvent de Dieu, mais comme l'aveugle qui songe au soleil. Et c'est ainsi que l'athéisme, en naissant si logiquement du panthéisme, lui inflige, malgré le mysticisme dont il se couvre, un premier et perpétuel démenti.

Contre le panthéisme se dresse plus ouvertement encore le dualisme. Si le dualisme se bornait à affirmer que le monde, avec tout ce qu'il contient, ne peut se

composer de l'infini, mais a dû être créé de rien par la toute-puissance de Dieu, il s'opposerait au panthéisme comme la vérité à l'erreur. Mais il y a un dualisme (celui de Platon, d'Aristote) qui consiste à regarder Dieu et le monde ou du moins la matière comme coéternels ; la matière ne recevrait du démiurge que l'ordre et la forme. Et il y a un dualisme plus fautif encore, celui des manichéens et, avant eux, de Zoroastre et des Perses, qui paraissent avoir enseigné la coéternité de deux premiers principes, l'un essentiellement bon et l'autre essentiellement mauvais. Ce dualisme, plus encore que le précédent, limite la toute-puissance de Dieu et pose un principe de véritable athéisme.

Au panthéisme il n'y a de parfaitement opposé que le théisme chrétien, celui qui affirme Dieu avec tous ses attributs essentiels, l'intelligence et la personnalité, la Providence et la toute-puissance créatrice. Le déisme lui-même, qui nie de parti pris le surnaturel et la révélation, limite la puissance divine et la Providence ; il pactise avec le scepticisme religieux et expose aux pires erreurs. On le voit bien à la difficulté qu'éprouvent les rationalistes contemporains (Vacherot, Janet) à se défendre de telle ou telle forme plus ou moins subtile du panthéisme.

17. **Optimisme, pessimisme.** — Sans sortir de la métaphysique et de la théodicée ni surtout de la philosophie de la nature, nous rencontrons l'optimisme et le pessimisme, deux systèmes récents sous ces deux noms, mais très anciens en réalité, si on les considère dans leur esprit. Déjà Zoroastre regardait comme mauvaise une partie de la création : les manichéens n'ont fait que continuer cette erreur. De

leur côté, les bouddhistes ont placé le souverain bien dans un certain retour au premier principe, le nirvâna, qui équivaudrait à l'anéantissement. N'est-ce pas là, au fond, l'erreur des pessimistes contemporains, Schopenhauer et Hartmann? De tout temps il y a eu des philosophes qui ont préconisé le repos, l'abstention, la patience inerte, comme résumant toute la perfection : cet excès est celui du pessimisme; on en retrouve des traces chez les épicuriens aussi bien que chez les stoïciens. D'autres, au contraire, ont placé le souverain bien dans l'activité extérieure ou intérieure, dans le sentiment de la personnalité et de la vie : ce point de vue, qui est celui de Platon, d'Aristote, est favorable à l'optimisme.

Celui-ci n'est une erreur que par l'exagération. Du côté de Dieu tout est parfait; mais un mal relatif entre nécessairement dans l'univers créé, où mille biens particuliers sont opposés entre eux et par conséquent se supplantent et s'excluent mutuellement. De plus, le mal moral, qui est incomparablement plus grand et plus redoutable que le mal physique, entre dans le monde par la liberté de la nature raisonnable. Mais y a-t-il une liberté? C'est aux systèmes psychologiques de nous répondre. Signalons auparavant les autres théories qui intéressent la philosophie de la nature.

18. **Dynamisme, atomisme. Occasionnalisme.** — Le dynamisme explique les corps par des forces et des centres de forces, des éléments simples et subsistants : Leibniz leur donne le nom de monades; Pythagore les regardait comme des nombres ou des unités diversement groupées. L'atomisme, au contraire, explique tout ou du moins le monde des corps par des atomes étendus. La vérité est évidem-

ment entre les deux systèmes; mais le juste milieu est difficile à déterminer. Descartes ramène toutes les réalités à la pensée intelligente et à l'étendue. Celle-ci, en se fractionnant, donnerait les atomes avec toute la diversité des mouvements ; il refuse aux corps vivants toute activité propre pour les soumettre uniquement aux lois de la mécanique : de là le *mécanisme*. Malebranche ira plus loin, en privant l'esprit humain lui-même de toute causalité : d'où l'*occasionnalisme*. Il se rencontre avec Leibniz, qui explique l'action apparente des créatures les unes sur les autres et en particulier de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme par une *harmonie préétablie*. En désaccord avec tous ces philosophes et les complétant les uns par les autres, les scolastiques reprendront et justifieront de mieux en mieux le système de la matière et de la forme ou l'*hylémorphisme*, déjà enseigné par Aristote. La forme substantielle explique les forces et l'activité ; la matière première explique l'étendue et la passivité ou l'inertie. Mais la forme substantielle est inséparable de la matière première, à moins qu'elle n'ait une activité spirituelle, comme il arrive pour l'âme humaine.

19. **Spiritualisme, sensualisme.** — Avec la spiritualité de l'âme nous sommes en pleine psychologie. Notre champ d'observation ne s'est pas raccourci, car l'homme est à lui seul un petit monde : s'il offre moins de surface, il offre plus de profondeur. Les systèmes vont donc se livrer ici un nouveau combat, particulièrement décisif. Ils s'appellent d'abord le *spiritualisme* et le *sensualisme*. Le premier consiste à revendiquer les droits et l'indépendance de l'esprit vis-à-vis de la matière. L'esprit survit-il au

corps, à ce groupe de forces ou d'atomes auquel notre pensée est maintenant associée ? Le spiritualiste l'affirme ; le sensualiste le nie ou peut du moins le nier, en conséquence de ses principes. S'il est vrai, en effet, que nos connaissances ne dérivent que des sens, comme le prétend le sensualiste, il faut bien que l'esprit soit une faculté sensible et partant organique, soumise dès lors aux lois de la décomposition et de la mort. Si l'âme humaine n'est que sensible, comme l'âme de la bête, elle doit suivre jusqu'au néant la destinée du corps. Cette conclusion est acceptée généralement par les sensualistes, à moins que, retenus par des considérations religieuses, ils ne recourent à la révélation pour affirmer l'immortalité de l'âme.

Le sensualisme est un vieux système. Nous le trouvons chez les anciens atomistes, comme aussi chez les sophistes, qui confondent le connaître avec le sentir. Il est professé par quelques disciples d'Aristote, qui interprètent mal sa théorie de la connaissance et l'opposent plus que de raison à celle de Platon : ainsi Alexandre d'Aphrodise. Il a plus d'un trait commun avec le nominalisme du moyen âge ; car on ne peut guère nier l'universel sans tout ramener à la sensation. Mais c'est surtout avec Locke et Condillac, puis avec les empiristes et les positivistes du XIXe siècle, que le sensualisme a pris de l'ascendant. Il s'est fortifié des excès d'un certain spiritualisme, celui de Descartes, de Malebranche. Il a souffert, à son tour, du voisinage du matérialisme grossier auquel il conduit : c'est ainsi que la philosophie de Lamettrie et de d'Holbach a discrédité celle de Condillac. Le sensualisme se distingue cependant du matérialisme ; car

il refuse de confondre l'âme avec le corps, bien qu'il affirme la dépendance absolue, essentielle, de l'âme vis-à-vis du corps. Le matérialisme, au contraire, va plus loin, car il ne voit dans la sensation et la pensée que des fonctions ou des mouvements des organes. Chose étrange, ce grossier matérialisme a des affirmations communes avec le spiritualisme cartésien. Lorsque Descartes explique la vie de l'animal et de la plante par de simples mouvements mécaniques, il donne la main aux matérialistes qui expliquent la vie intellectuelle de la même manière ; les graves confusions de Descartes préparent des confusions plus graves encore. Tant il est vrai que deux excès opposés s'appellent facilement l'un l'autre : la vérité, en coïncidant avec le juste milieu, les évite également tous deux.

La vérité ici est évidemment dans le spiritualisme. Mais nous venons de voir déjà qu'il y a des spiritualismes de plusieurs sortes. Le plus absolu consiste à nier l'existence de la matière et à expliquer le corps humain lui-même comme une habitude de l'esprit : c'est l'idéalisme ancien et moderne. Un autre consiste à opposer radicalement l'âme au corps et à ne voir dans le composé humain qu'un tout accidentel, un esprit habitant les organes : c'est le spiritualisme de Platon et de Descartes, dont nous parlions tout à l'heure. Il ouvre la porte aux théories de la réminiscence, de la métempsycose ou de la transmigration des âmes ; le gnosticisme, le mysticisme de tous les temps et le spiritisme d'aujourd'hui s'accommodent fort bien de ce spiritualisme, qui, par d'autres côtés, n'est pas loin non plus de l'ontologisme, de l'occasionnalisme et du système de l'harmonie préétablie.

Toutes ces théories incomplètes sont corrigées par le spiritualisme scolastique, qui démontre l'union intime et naturelle de l'âme et du corps, explique très bien l'origine des connaissances et par là même l'indépendance essentielle de l'esprit. Ce même spiritualisme exclut, par sa méthode à la fois rationnelle et expérimentale, le panthéisme, l'évolutionnisme et le monisme, auxquels aboutit si facilement le spiritualisme indécis de tant de philosophes.

20. **Liberté, déterminisme**. — Un autre point sur lequel tous les philosophes doivent se prononcer est celui de la liberté. Elle peut être affirmée ou niée par les systèmes d'ailleurs les plus différents. Cette confusion s'explique, si l'on considère d'abord que la liberté a été mal définie, et ensuite qu'elle peut être niée pour diverses raisons, les unes de l'ordre sensible et les autres de l'ordre intellectuel. Tel spiritualisme peut donc entraîner la négation de la liberté, aussi bien que le sensualisme. C'est ainsi que Socrate et Platon, dont la philosophie est d'ailleurs si élevée, ont paru supprimer la liberté, en la ramenant à une pure connaissance : la vertu ne serait qu'une science et le péché une erreur. Ils ont paru professer une sorte de déterminisme intellectuel, que Leibniz a mieux accentué dans la suite et qui est incompatible avec la liberté véritable.

Par contre, tels atomistes anciens, avec Epicure, dont les doctrines concluraient plutôt au fatalisme, admettent la liberté, qu'ils essaient d'expliquer par une sorte de *clinamen* ou d'indifférence des atomes quant à certains mouvements. Il en est de même de Lucrèce : il exalte lui aussi les doctrines sensualistes; ce qui ne l'empêche pas de revendiquer la liberté.

Mais il l'accorde en même temps à l'animal, parce qu'il la confond avec la spontanéité. Malgré donc ces confusions où tombent les systèmes, on peut dire que les théories sensualistes et matérialistes détruisent la liberté, tandis que les théories spiritualistes permettent de l'établir et de l'expliquer, en nous décrivant la vie intellectuelle de l'homme et la manière dont il se détermine en face de la vérité.

21. **Systèmes de morale.** — Les systèmes philosophiques se livrent un dernier et suprême combat sur le terrain de la morale. Ils ont à déterminer les principes de la morale, puis les principes du droit et de l'organisation sociale. Eclairer la conscience et définir la vertu, justifier les lois humaines et fonder toutes les relations sociales : c'est là le but suprême, et tout système qui le manque est par là même faux.

En ce qui concerne d'abord les principes de la morale, tous les systèmes se ramènent à deux classes principales. Les uns fondent la morale sur l'intérêt (utilitarisme) ou sur le plaisir (épicurisme), soit le plaisir des sens, soit le plaisir de l'esprit, voire même sur le sentiment. Mais quelle que soit l'élévation à laquelle cette morale prétende, elle ne peut logiquement sortir de l'égoïsme ; elle ne peut s'élever au-dessus des sens, qu'elle prend pour principe. C'est la morale relative, toujours changeante, prônée d'ordinaire par les sensualistes, les empiristes et les sceptiques de tous les temps.

A l'opposé de cette morale est celle du devoir, celle qui refuse de confondre l'honnête avec l'utile ou le délectable, celle qui conserve à la vérité morale et partant à l'obligation son caractère absolu, indépendant du milieu, des temps et des circonstances. Cette

morale est, en général, celle des spiritualistes, de Socrate, de Platon, comme aussi des stoïciens, de Kant et de certains panthéistes. Mais elle peut être entendue de deux manières bien différentes. Ou bien elle ramène tout à l'homme, à la perfection personnelle, en s'appuyant sur la raison comme sur son premier principe absolu et sa suprême loi : de là une morale dite indépendante, le stoïcisme et le kantisme. Ou bien elle établit que la raison découvre la loi du bien ou l'obligation sans la créer elle-même, et qu'elle doit se subordonner, en définitive, à Dieu, première Vérité et premier Bien subsistant. De là la morale chrétienne, qui exalte le dévouement et le désintéressement autant que toute autre, sans faire aucune concession à l'orgueil et finalement à l'égoïsme. Elle admet d'ailleurs tout ce que les partisans de la morale du plaisir enseignent de plausible : sa théorie du bonheur est celle d'Aristote interprétée par les scolastiques.

22. **Positivisme juridique, etc.** — En ce qui concerne les principes du droit, nous constatons les mêmes divergences entre les systèmes. Les uns n'admettent qu'un droit relatif, variable selon les temps, fondé uniquement sur la loi humaine, positive, ou bien encore sur les mœurs et les coutumes qui ont préparé la loi : de là le positivisme juridique, etc. Les autres, au contraire, reconnaissent que le droit est essentiellement fondé sur une morale antérieure et absolue, alors même qu'il comporte, selon les temps et les lieux, des déterminations opposées. Il se distingue de la morale, mais la suppose toujours de quelque manière. Sans doute il peut être immoral d'user de certains droits ; en d'autres termes, on peut

abuser de certains droits, sans les perdre, tandis qu'on ne peut abuser de la morale et de la vertu ; mais l'existence même du droit se rattache toujours à une loi morale antérieure, inmuable comme la nature humaine et la Vérité même de Dieu. Fondé sur la morale, le droit trouve par là même ses justes limites. C'est ainsi que toute loi positive qui s'oppose à une loi naturelle, a quelque droit inviolable de l'individu, de la famille ou de la religion, est radicalement nulle. Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. C'est là le droit spiritualiste le plus pur ; c'est le droit chrétien qui a relevé et soutient toujours la dignité humaine.

23. **Morale sociale. Communisme et socialisme; libéralisme et individualisme.** — Enfin les systèmes entrent de nouveau en conflit sur les questions sociales. Mais ces questions sont si complexes et si éloignées des premiers principes; elles touchent à tant d'intérêts, relatifs eux-mêmes aux temps et aux lieux, qu'on peut essayer de justifier les mêmes solutions par les théories métaphysiques les plus opposées. Réciproquement, des métaphysiques semblables peuvent aboutir à des systèmes sociaux incompatibles. Il serait injuste de regarder tel système de morale comme lié indissolublement à tel système de métaphysique. Et s'il s'agit de la morale sociale, de l'ordre politique et économique, les liens qui rattachent la pratique à la spéculation se relâchent plus encore. Que l'on compare par exemple les métaphysiques de Platon et d'Aristote, l'une et l'autre si élevées, la première surtout, avec leurs théories morales et sociales ; que l'on compare la *République* du premier, qui préconise un communisme monstrueux avec l'éthique et la politique du second, si conformes

sur tant de points au droit naturel le mieux déterminé. Comment se fait-il que le *divin* Platon ait loué de telles erreurs, alors que son disciple, parti de moins haut, a su bien souvent s'en garantir? C'est qu'il y a loin des principes aux conséquences. Aristote lui-même, qui définit si exactement la nature humaine et établit sa dignité, n'a-t-il pas justifié l'esclavage? Les philosophes contemporains nous donnent le spectacle de semblables incohérences. C'est ainsi que M. Spencer conclut à la liberté individuelle la plus grande et à la disparition graduelle, pour ainsi dire, du pouvoir de l'Etat, tandis que les positivistes français concluent plutôt à l'absorption de l'individu dans l'Etat. Sur d'autres points, les camps se divisent et se mêlent mieux encore : tels sont monarchistes ou républicains, aristocrates ou démocrates, libre-échangistes ou protectionnistes, en vertu d'opinions qui n'ont d'ailleurs rien de philosophique.

On s'explique donc très bien que les spiritualistes, même catholiques, soient très divisés sur toutes les questions économiques, politiques, sociales. Néanmoins, s'il leur est difficile de déterminer les systèmes qui devraient le mieux rallier tous leurs suffrages, il est facile de signaler certains excès dont il doivent se garder, sous peine de désavouer tous leurs principes. Ces excès sont, d'une part, le communisme et le socialisme, qui sacrifient les droits individuels et ceux de la famille, et, d'autre part, le libéralisme et l'individualisme, qui sacrifient les droits publics, ceux de tous ou de la communauté. L'homme est essentiellement un être sociable, maître de lui-même, mais ne pouvant obtenir sa fin que dans la société et par la société. De plus, il est régi par deux grandes lois, la

justice et la charité. Tout système donc qui méconnaîtrait les droits individuels indispensables ou restreindrait trop le droit public, comme aussi tout système qui prétendrait se passer de la justice ou de la charité, et ne ferait pas de ces deux vertus la base et le couronnement de l'édifice social, serait nécessairement faux. Il pourrait se réclamer du panthéisme, du matérialisme ou de quelque autre théorie métaphysique, mais non pas du spiritualisme chrétien.

24. **Division de cette histoire.** — Tels sont les principaux systèmes que l'esprit humain a conçus, et au moyen desquels il a essayé de résoudre tous les problèmes. Il nous reste maintenant à les voir à l'œuvre dans le cours de l'histoire. Nous assisterons à leur apparition et à leurs luttes ; nous verrons quelles formes particulières ils ont revêtues suivant les temps et les lieux. Cette vue nous apprendra que le combat éternel de l'esprit humain contre l'erreur ne change pas, au fond, et que pourtant il ne se répète jamais. L'esprit humain est toujours mobile, mais comme dans une vaste sphère ; car il pèse toujours vers le même centre immuable, la Vérité et le Bien. C'est vers ce foyer que tous les esprits se tournent ; c'est à cette fin que toutes les âmes aspirent, alors même qu'elles traversent les obscurités et les sombres nuages du doute et de l'erreur.

Dans la division de cet ouvrage, nous suivrons l'ordre chronologique, mais sans trop nous y astreindre.

La première partie embrassera l'histoire ancienne, c'est-à-dire l'histoire de la philosophie avant l'ère chrétienne (philosophie juive, orientale, grecque, romaine).

La deuxième s'étendra de l'ère chrétienne au XVIIe siècle, où commence la philosophie moderne (éclectisme alexandrin, philosophie des Pères, scolastique ; philosophes arabes, juifs. Renaissance).

La troisième, de beaucoup la plus étendue, embrassera le XVIIe siècle et les suivants. Nous suivrons la philosophie dans les principales contrées et les différentes écoles, en France, en Allemagne, en Angleterre, en Italie, en Espagne, etc. Nous observerons ses rapports avec les autres connaissances. On insistera en particulier sur les doctrines sociales et économiques au XIXe siècle et sur la renaissance de la scolastique, qui paraît devoir caractériser la fin du XIXe siècle et le commencement du XXe.

PREMIÈRE PARTIE

Philosophie ancienne.

CHAPITRE II

PHILOSOPHIE DES JUIFS. — LA CABALE. PHILON, ETC.

25. **Philosophie des Juifs.** — En premier lieu, nous traiterons de la philosophie des Juifs, bien qu'on dépossède facilement aujourd'hui ce peuple du premier rang des peuples anciens. Mais, si on le considère non plus seulement dans son développement comme nation, mais dans ses origines patriarcales et avec les traditions dont il a été le dépositaire le plus fidèle, il ne le cède à aucun autre, de même qu'il est resté, malgré ses malheurs extraordinaires, le plus vivace et le plus influent.

Remarquons ensuite qu'il serait injuste de regarder les doctrines morales et religieuses qui prévalurent chez le peuple de Dieu comme étrangères à la philosophie. De ce que les Hébreux eurent le privilège incomparable de s'abreuver toujours à la source d'une religion pure, il ne s'ensuit pas que celle-ci leur tînt lieu de toute philosophie, c'est-à-dire de toute sagesse humaine. On peut voir facilement, au contraire, par quelques-uns des livres saints qu'on peut regarder

comme antérieurs à ceux des premiers philosophes, grecs, que la raison humaine essayait de mieux s'emparer des vérités de la foi, comme aussi de mieux connaître l'univers, d'analyser la nature humaine et de formuler les principes de la morale. La Judée eut ses sages, qui ne le cèdent pas peut-être à ceux de la Grèce, non plus qu'à ceux de l'Orient.

Il y a donc quelque exagération dans cette opinion de Cousin : « La Genèse à part, on ne peut apercevoir, dans l'Ancien Testament étudié sans préjugés d'aucune sorte, le moindre vestige de culture philosophique; et, pour trouver chez les Hébreux d'autres philosophes que les prophètes, il faut attendre des temps postérieurs, et nous approcher de l'époque de la domination romaine, où de toutes parts la philosophie commence à paraître dans le monde. » (*Hist. de la phil.*)

De même M. Munk n'est pas assez fondé à écrire dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques :* « Il n'existe donc, dans leurs livres saints (des Hébreux) aucune trace de ces spéculations métaphysiques que nous trouvons chez les Indiens et chez les Grecs, et ils n'ont pas de philosophie dans le sens que nous attachons à ce mot. » Il est vrai qu'il atténue aussitôt cette affirmation en ajoutant : « Cependant, plusieurs points de cette doctrine, quoique présentés sous une forme poétique, sont évidemment du domaine de la philosophie, et on y reconnaît les efforts de la pensée humaine cherchant à résoudre certains problèmes de l'Etre absolu dans ses rapports avec l'homme. » (*Philosophie des Juifs.*)

En réalité, ce qui est arrivé chez tous les peuples — car, quel est celui qui n'a pas commencé par vivre

d'enseignement et de traditions? — est arrivé chez les Hébreux, dont les traditions étaient plus pures et s'imposaient mieux au respect et à la croyance de tous. La philosophie y est née de la religion ; la sagesse humaine s'est inspirée d'une sagesse supérieure, et la raison ne s'est fiée que peu à peu à ses propres lumières. Si la philosophie, chez les Hébreux, s'est distinguée moins vite, ou avec moins d'éclat, de la religion, c'est que leur accord était naturel. Quelle élévation, en effet, et quelle poésie dans les saints livres ! Comment la raison, d'accord avec l'imagination, aurait-elle d'abord refusé son assentiment et son admiration au système et au poème qui lui était offert ? Il peut se résumer en ces termes.

Le premier principe de toutes choses, l'Auteur personnel et libre de tout ce qui existe, le seul vrai Dieu est Jehovah, l'Etre par excellence, existant par lui-même. A lui seul revient l'adoration et l'amour suprême de la créature. Il a créé de rien tout ce qui existe, et sa Providence s'étend aussi loin que sa toute-puissance : ni le pécheur ni le juste ne lui sont inconnus, et chacun sera traité selon ses œuvres. Le temps n'est rien devant son éternité ; l'espace est toujours contenu par son immensité ; tous ses attributs sont infinis, et il n'a pas de figure humaine. Il a fait œuvre de bonté avant de faire œuvre de justice : rien n'était mauvais, mais tout était bon au sortir de ses mains ; l'homme était à son image, heureux, innocent, régnant sans conteste sur toute la nature. Mais le mal est entré dans le monde par la malice de la créature ; le premier homme et la première femme se sont révoltés contre lui, à l'instigation de l'esprit mauvais. De là les maux sans nombre qui ont fait

irruption dans l'humanité et qui se propagent avec le sang. Il faut les endurer comme une expiation et en triompher par la vertu, en attendant le Libérateur. L'effet de la rédemption ne sera pas refusé à ceux qui auront observé le Décalogue et les autres lois, qui sont toutes fondées, en définitive, sur la vérité et la sainte volonté de Dieu.

A ces vues dogmatiques et générales il faut ajouter des vues morales et particulières. L'homme est absolument libre : la vie et la mort, le bien et le mal sont devant lui et à la portée de sa main. Il doit être juste et prudent ; car il n'est pas le jouet de la fatalité : il est le maître de ses actes et cueillera les fruits de ses œuvres. La Providence ne dispense pas l'homme de sa propre prudence : David, par exemple, dont la destinée était toute providentielle, se faisait remarquer par une prudence extrême. Elle fut remarquée de Saül, qui n'en conçut que plus de crainte. La morale des saints livres, c'est donc la démonstration de la liberté humaine, de même que l'histoire tout entière est la justification de la Providence.

On comprend que ces doctrines si élevées et si pures, qui étaient comme le patrimoine de l'humanité primitive, se soient complétées plus tard, mais au risque de se dénaturer. D'ailleurs, les Hébreux, au contact des autres peuples — et nul n'a été comme eux mêlé de tout temps au reste du genre humain — devaient communiquer leurs croyances et subir à leur tour les idées des Gentils : Egyptiens, Assyriens, Perses, Grecs. De là ces sectes ou ces écoles qui se constituèrent surtout après les temps de la dispersion et de la captivité, avec le double caractère philosophique et

religieux. Les Esséniens, les Saducéens et les Pharisiens sont les plus célèbres.

26. **Esséniens et thérapeutes.** — Les esséniens ou esséens (peut-être du syriaque *asaya*, les médecins) se constituèrent en Palestine. Leur genre de vie est analogue à celui des *thérapeutes* ou *médecins des âmes*, autre école juive, qui se fonda en Egypte et dont parle Philon. Les thérapeutes recherchaient la solitude, pratiquaient l'abstinence et s'adonnaient à la vie contemplative. De même les esséniens montraient beaucoup d'inclination pour l'ascétisme. Ils professaient une sorte de mysticisme qui rappelle celui de Pythagore et de Platon ; regardant l'âme comme une exilée ou une prisonnière dans le corps, ils louaient les jeûnes, les mortifications de la chair comme des moyens de se préserver des souillures de cette vie et d'entrer en communication avec un monde spirituel et meilleur. Ces aspirations étaient analogues à celles des gymnosophistes de l'Inde. Au fond, les esséniens ne faisaient guère que mettre en pratique la morale austère qui était professée par les pharisiens, dont nous parlerons tout à l'heure.

27. **Saducéens.** — A l'encontre des uns et des autres, les Saducéens (*zadukim*, les fils de Zadok, grand prêtre après l'exil) inclinaient plutôt à l'incrédulité et au sensualisme. Ils rejetaient les traditions orales et ne cherchaient dans l'Ecriture qu'un sens littéral et humain ; ils niaient l'immortalité de l'âme et partant la résurrection des corps ; ils n'admettaient pas l'intervention de la Providence dans les choses humaines, croyant mieux sauvegarder par là le libre arbitre de l'homme. Bref, ces vues grossières abou-

tissaient à une sorte d'épicurisme en morale et de matérialisme en métaphysique.

28. **Pharisiens.** — Les pharisiens, adversaires acharnés des saducéens au temps de J.-C. (1), rejetaient avec indignation de pareilles erreurs philosophiques, qui étaient autant d'hérésies au point de vue religieux. Mais ils ajoutaient à leurs croyances certaines opinions mal fondées, parfois même superstitieuses, et surtout un esprit de domination, d'intolérance et d'hypocrisie, qui n'était pas moins répréhensible, au point de vue moral, que les erreurs des saducéens au point de vue dogmatique. On sait, en effet, avec quelle vigueur Jésus-Christ dut s'élever souvent contre le pharisaïsme : « Sur la chaire de Moïse, disait-il, les scribes et les pharisiens se sont assis. Observez donc et faites ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas ce qu'ils font, parce qu'ils disent ce qu'il faut faire et ne le font pas. Ils lient des fardeaux pesants et qu'on ne saurait porter ; et ils les mettent sur les épaules des hommes : et pour eux ils ne veulent pas seulement les remuer du bout des doigts » (Matth. XXIII, 2-4).

Outre les livres saints, les pharisiens invoquaient donc des interprétations particulières, des traditions

(1) On sait par exemple comment S. Paul mit la division parmi ses accusateurs et les juges du sanhédrin, dont les uns étaient pharisiens et les autres saducéens, par une simple mention de la résurrection, qui divisait les deux sectes : « Mes frères, dit-il, je suis pharisien et fils de pharisien ; et c'est à cause de l'espérance de la résurrection des morts que l'on veut me condamner. Dès qu'il eut dit ces paroles, continue l'auteur des *Actes*, il y eut dissension entre les pharisiens et les saducéens et l'assemblée fut divisée. Car les saducéens disent qu'il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit, au lieu que les pharisiens reconnaissent l'un et l'autre » (XXIII, 6-8).

orales qui dataient, disaient-ils, de Moïse et avaient été transmises par les anciens du peuple, les prophètes et les prêtres de la synagogue. Ils avaient ainsi substitué peu à peu, sous le couvert de l'autorité religieuse, leurs propres sentiments et leurs propres exigences à la doctrine des Ecritures et à la volonté du législateur.

29. **La Cabale. Le Talmud.** — Or, c'est dans le fonds de ces interprétations et de ces croyances pharisaïques que les rédacteurs de la Mischna et des autres parties du Talmud puisèrent pour composer ce fameux livre, véritable contrefaçon de la Bible. La *Cabale* (hébreu *kabala*, réception, tradition) n'a pas d'autre origine. On désigne par ce mot la tradition juive touchant l'interprétation de l'Ancien Testament. Ce fut d'abord une doctrine orale et tout à fait secrète. La *Mischna* (en hébreu *remaniement*) ne fut rédigée que vers le commencement du IIIe siècle. Le Talmud de Babylone (qu'on distingue quelquefois du Talmud de Jérusalem) ou absolument le Talmud ne fut terminé, paraît-il, que vers l'an 500, l'année de la mort de Rabina, chef de l'école de Sora. Un de ses collaborateurs, Achaï, mourut vers 506. Le Talmud est un recueil indigeste de lois, de coutumes, de sentences, de fables et de dangereuses superstitions. Il resta secret ou à peu près fermé aux profanes jusqu'à la fin du XVe siècle. Les Juifs eux-mêmes s'abstenaient généralement d'aborder la partie la plus profonde de ce mystérieux enseignement (la *merkabah*), qui opérait des merveilles, mais en exposant aux plus grands dangers, comme le prouve l'aventure de quatre célèbres docteurs, que raconte le Talmud. Un seul sortit sain et sauf de l'abîme mystérieux ; les autres y perdirent la vie ou la raison ou la foi.

Signalons encore, parmi les livres cabalistiques, le *Livre de la création* (le *Sépher ietzirah*), attribué, mais à tort, au rabbin Akiba (1), qui vivait au IIe siècle, et le *Zohar* (la *Lumière*), attribué à Simon-ben-Jochaï, disciple d'Akiba, et à ses successeurs. Ces livres sont des commentaires erronés du récit de la création tel qu'il se lit dans l'Ecriture.

En résumé, la Cabale est un mélange d'idées religieuses empruntées aux traditions juives, persanes, égyptiennes, etc., et alliées au panthéisme et au mysticisme des platoniciens. Il est incontestable que la Cabale est panthéiste. D'après elle, tout émane de Dieu, lumière très pure et originelle, en passant par des degrés successifs, depuis les êtres les plus élevés jusqu'aux plus humbles et à la matière. Ce qui est incontestable encore, c'est que la Cabale est avant tout une superstition. Mais si on refuse, avec Franck, de la regarder comme une philosophie proprement dite, on conviendra cependant, avec lui, (2) qu'elle contient un système complet sur les choses morales et spirituelles. Cela suffit pour qu'elle appartienne à l'histoire de la philosophie.

Toujours d'après Franck, les cabalistes n'ont pas enseigné l'anthropomorphisme ; leur doctrine a des rapports avec l'hégélianisme ; ils n'ont pas ignoré

(1) *Akiba.* — Le fameux rabbi Akiba aurait vécu cent vingt ans et aurait péri dans les tortures, sous Adrien, pour avoir suivi le faux Messie Barchochébas. La tradition lui donne vingt-quatre mille disciples. Le Talmud le célèbre au point de le préférer à Moïse. En réalité, Akiba paraît avoir été un casuiste très écouté et l'un des soutiens les plus fanatiques de la *Loi orale* (Cf. *Dictionn. des sciences phil.*).

(2) *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux.* — V. aussi Busson, *Origine égyptienne de la Kabbale.*

le mouvement de la terre et sa rotondité ; beaucoup de cabalistes se firent chrétiens; on trouve dans la doctrine des premiers hérésiarques, comme Basilide et Valentin, les éléments les plus caractéristiques de la Cabale, tels que l'unité de substance, la formation des trois âmes et jusqu'au langage symbolique des nombres et des lettres de l'alphabet. On sait, en effet, quelle importance les adeptes de la Cabale attachaient aux lettres, à leurs combinaisons selon leur valeur numérique et à mille autres signes dits cabalistiques. Mais la Cabale n'est pas une imitation de la philosophie platonicienne ni de l'école d'Alexandrie, à laquelle elle est antérieure ; elle n'est pas non plus l'œuvre de Philon, ni un emprunt fait au christianisme. Franck pense enfin qu'elle puisa ses matériaux dans la théologie des anciens Perses, mais qu'elle substitua au dualisme persan l'unité absolue de cause et de substance. Plus tard Spinosa allait enseigner le panthéisme le moins déguisé, malgré le scandale et la colère de ses coreligionnaires ; et cependant l'on a pu dire que Spinosa avait trouvé le germe du panthéisme dans la Cabale, chère à la synagogue.

30. **Philon, Aristobule, etc.** — Nous avons nommé un philosophe juif, qui naquit à Alexandrie vers 30 av. J.-C. et florissait par conséquent au temps de N.-S. Il vécut, dit-on, jusqu'à cent ans, et fut envoyé à Rome, auprès de Caligula, pour réclamer justice au nom de la communauté juive d'Alexandrie; mais il n'obtint rien et dut s'estimer heureux de revenir sain et sauf. Plusieurs écrivains ecclésiastiques, entre autres S. Jérôme, ont rapporté que Philon retourna à Rome, à la fin de sa vie et se fit

chrétien. Photius ajoute qu'il se rétracta aussitôt après.

Philon a été surnommé le *Platon juif* ou *le Platonicien*. On connaît le dicton : « Ou Philon imite Platon, ou Platon imite Philon. » Ses idées sont un mélange hétérogène des doctrines judaïques et des doctrines platoniciennes. Volontiers, avec Platon, il regarde Dieu et la matière comme les deux premiers principes éternels des choses. L'intelligence divine, en tant qu'elle contient les idées archétypes des choses, est le *Logos*, le Verbe, selon lequel tout a été fait. Ceux qui obéissent, pendant la vie, à l'âme supérieure qui est en eux, seront récompensés après la mort ; les autres seront soumis à la transmigration. Connaître Dieu est la fin de l'homme; mais cette connaissance n'est point faite de science et de raisonnement, elle résulte d'une contemplation directe et d'une extase.

Au reste, il est impossible de préciser les doctrines de Philon. Son désir de montrer dans les livres hébreux ce qu'il y avait de plus vanté dans la sagesse païenne, l'exposait à un syncrétisme dont il ne sut pas se défendre. Ses idées sont peu cohérentes et même contradictoires, partagé qu'il est entre l'Ecriture, Platon et aussi le panthéisme oriental. Sur l'origine des choses, tantôt il soutient le dualisme platonicien, comme nous le disions tout à l'heure, tantôt la liberté du Créateur et tantôt la nécessité de la création. Sur la nature de l'homme, il hésite entre un spiritualisme raisonnable et le mysticisme : tantôt il suppose que l'âme, après la mort, garde son individualité et tantôt il paraît le nier; ici il exalte le libre arbitre et la beauté de la vertu, là il

regarde le mal comme une fatalité. Sa morale est, au fond, mystique et contemplative. Bien que juif de naissance, il connut mieux les philosophes étrangers que ceux de sa race, et sa philosophie n'en revêt que mieux un caractère de transition. Il a exercé une grande influence sur les gnostiques et l'école d'Alexandrie, comme aussi sur Origène (1).

Aristobule. — Un autre philosophe juif, Aristobule, qui florissait à Alexandrie vers 150 av. J.-C., avait contribué à répandre les livres saints parmi les Grecs d'Egypte. On peut le regarder comme ayant préparé les voies à Philon. Il composa notamment un commentaire allégorique et philosophique du Pentateuque, qu'il dédia au roi Ptolémée. Il avait puisé ses idées philosophiques dans Aristote et aussi dans Platon.

Dans la suite, les philosophes les plus marquants de la synagogue furent plus ou moins fidèles à leurs croyances religieuses, qu'ils s'attachèrent à défendre en s'appuyant sur la raison. Sous le règne du second calife abbasside, naquit la secte des *karaïtes*, sorte de rationalistes qui voulaient mettre la raison d'accord avec les textes, tandis que les *rabbanites* ou partisans du Talmud s'en tenaient plutôt à la méthode d'autorité. Mais ceux-ci ne purent résister avec succès à leurs adversaires qu'en recourant aux mêmes armes. C'est ce que fit avec le plus grand éclat, Saadia,

(1) M. Conybeare, de l'Université d'Oxford, a publié récemment le traité de Philon *Sur la vie contemplative*, qui fut l'objet de tant de débats au temps de la Réforme. M. Massebieau a publié une étude sur le classement des œuvres de Philon (Ecole des Hautes Etudes 1889). Voir aussi les deux volumes de M. James Drummond sur Philon ou l'alexandrinisme juif (Londres). M. L. Cohn (Breslau) a entrepris une nouvelle édition des œuvres de Philon (1889).

de Fayyoum (Egypte) (892-942) qui devint chef de l'Académie de Sora, près Bagdad, alors siège central du rabbinisme. Bientôt après les idées qui prévalaient en Orient se propagèrent en Espagne, à la suite de l'invasion des Arabes. Avec les docteurs de cette race, les philosophes juifs contribuèrent à faire renaître le péripatétisme ; mais ce n'est pas à eux précisément que l'Occident en dut la connaissance. L'influence des philosophes juifs d'Espagne sur la scolastique fut très appréciable cependant, en ce sens que leurs opinions furent discutées et suscitèrent de nouveaux défenseurs à la philosophie chrétienne. Citons Avicebron (Ibn-Gebirol), Avicenne (Ibn-Sina), Maimonide. Nous retrouverons ces noms un peu plus tard (V. philosophes arabes et juifs, chap. XVI).

31. **Philosophie des Phéniciens. Sanchoniathon.** — Les Phéniciens ont connu de trop près la civilisation hébraïque pour que nous ne parlions pas ici de leur religion et de leur philosophie. Les Phéniciens, ainsi nommés dans la langue des Grecs, appartenaient à la race des Chananéens; ils occupaient le littoral où s'élevèrent de bonne heure Tyr et Sidon. Grâce à leur commerce et à l'art de la navigation où ils excellèrent les premiers, ils répandirent leurs colonies et leurs idées sur tout le littoral de la Méditerranée et servirent ainsi d'intermédiaires entre l'Orient et l'Occident. Cadmus, qui fonda Thèbes, vers 1500, était de Phénicie ; de même Didon, reine de Tyr, la fondatrice de Carthage, qui devait disputer si longtemps à Rome l'empire du monde. Le premier apporta en Grèce l'alphabet, que les Phéniciens eux-mêmes tenaient de l'Orient. Leur voisinage de Jérusalem et les relations amicales qu'ils entre-

tinrent de bonne heure avec le peuple de Dieu (on sait que Salomon demanda au roi de Tyr un architecte et des ouvriers pour construire le Temple) ne leur permirent pas, sans doute, d'ignorer complètement les traditions dont ce peuple avait le dépôt ; mais ils ne les acceptèrent point ou les altérèrent comme ils avaient altéré les leurs ; il arriva même qu'ils imposèrent leurs superstitions à leurs alliés et voisins, comme on le voit par l'histoire de Jézabel et d'Athalie.

D'une manière générale, la théologie phénicienne est tout imprégnée du naturalisme panthéistique si commun en Orient. Elle ne distingue pas assez Dieu de la nature et le multiplie avec ses attributs : de là le polythéisme, qui satisfait au besoin religieux de l'homme, mais se concilie avec toutes les erreurs et toutes les dépravations. La naissance du monde est liée à celle des divinités, qui s'effacent, quand leur rôle est accompli. Cette théogonie fait déjà pressentir celle de la Grèce. Le premier dieu phénicien est Baal, principe mâle, qui conçoit le monde et l'organise par un démiurge, sorte d'Hercule : c'est Chusor Phtha. Le principe féminin prend plusieurs noms, principalement celui de Baau, la Nuit (le Bohou des Hébreux, le Buto des Egyptiens, le Bythos des gnostiques). Ce principe est l'auteur des choses célestes et des choses terrestres : Astarté ou Astaroth, Paphos, Dercéto, etc., ne sont que ses manifestations ultérieures. Le culte de ces divinités entraîna les superstitions les plus grossières et de graves désordres. C'est ainsi qu'à Carthage, aussi bien qu'en Phénicie, on immolait des victimes humaines.

Ce serait surtout dans les ouvrages attribués à

Sanchoniathon qu'il faudrait chercher des renseignements sur les idées morales et religieuses qui prévalurent primitivement en Phénicie. Sanchoniathon aurait vécu, dit-on, au temps de la guerre de Troie. Il aurait écrit, entre autres, les livres suivants : *de la Physiologie d'Hermès*; *des Coutumes ou des lois des Tyriens; Théologie égyptienne*. Malheureusement les quelques fragments qui en ont été conservés ont été plus ou moins altérés par Philon de Byblos. Ces débris permettent seulement de voir que les idées religieuses et philosophiques des Phéniciens tiennent tout à la fois à celles de la Grèce, dont elles sont une des sources principales, à celles de l'Egypte, de l'Assyrie et aussi à celles des Hébreux.

CHAPITRE III

PHILOSOPHIE DES CHALDÉENS, DES ÉGYPTIENS, DES PERSES, DES CHINOIS.

---

32. **Philosophie des Chaldéens.** — Pas plus en Chaldée qu'en Phénicie et à Jérusalem, la philosophie n'est séparée de la religion. Les dépositaires de la sagesse chaldéenne étaient les *mages*, que nous voyons à la cour du roi de Babylone et auxquels Daniel, le prophète du vrai Dieu, se trouve mêlé. Les premiers Chaldéens furent sans doute monothéistes ; mais la superstition, et en particulier le culte des astres, apparut de bonne heure, comme on le voit par l'histoire d'Abraham, qui dut quitter la ville d'Ur, en Chaldée, pour préserver sa famille de l'idolâtrie. Les mages formaient une caste analogue à celle des prêtres égyptiens et à celle des lévites. On voit par le livre de Daniel qu'ils possédaient une langue sacrée incomprise du peuple ; eux seuls avaient l'intelligence des livres anciens et gardaient le dépôt de toutes les connaissances : historiques, religieuses, astronomiques. Malheureusement leur science était infectée de superstition. Le nom même de *magie* dérive du nom de mage et ce n'est pas sans justice. Les mages, en effet, faisaient profession de prédire l'avenir par l'observation des astres, d'expliquer les visions et les songes, etc. ; leur connaissance du ciel était remarquable, mais tournée tout entière à la superstition.

Les Chaldéens paraissent avoir rendu un culte au soleil, à la lune, aux cinq planètes, aux douze signes du zodiaque. Les planètes Jupiter et Vénus (Belus et Mylitta) étaient réputées bienfaisantes; Saturne et Mars, malfaisantes; Mercure (peut-être le dieu Nébo) exerçait une influence bénigne ou maligne selon sa situation. Chaque signe du zodiaque, chaque partie du ciel était subdivisé, de telle sorte que rien de céleste n'était censé privé de signification et d'influence. On conçoit que, lorsque les Perses s'emparèrent de la Chaldée, le culte de Zoroastre ait facilement remplacé une religion aussi dégénérée.

Il serait injuste cependant de ne voir dans le culte chaldaïque, même aux plus mauvais jours, qu'une grossière idolâtrie. Le nom de Belus ou Bel ou Baal, dieu chaldéen, signifie *maître*, *seigneur*, et il paraît avoir été connu de bonne heure. Les Chaldéens reconnaissaient aussi l'existence d'esprits bons et d'esprits mauvais et ils leur rendaient un culte. Leurs rapports avec les Juifs et en particulier avec Daniel, nous indiquent que leurs idées religieuses avaient avec la religion véritable des points de contact et même des éléments communs. Et en effet, d'après une antique tradition, rapportée par Eusèbe et S. Justin, martyr, les Chaldéens auraient connu, aussi bien que les Hébreux, l'existence d'un premier principe éternel, auteur et maître de l'univers. C'est à cette croyance que Diodore de Sicile fait allusion quand il dit : « Les Chaldéens prétendent que la nature du monde est éternelle, qu'elle n'a jamais eu de commencement et n'aura jamais de fin, mais que l'arrangement et l'ordre de l'univers ont été l'œuvre d'une providence divine, et tout ce qui arrive encore

aujourd'hui dans le ciel, loin d'être dû au hasard ou à une cause aveugle, a lieu par la volonté expresse et fermement arrêtée des dieux » (1). Nous venons de voir comment cette croyance à la Providence se confondait avec une astrologie ridicule, qui cherchait dans le ciel matériel des causes et des signes de tout ce qui s'accomplit sur la terre. Les Chaldéens furent trop fidèles à cette astrologie, qui leur a survécu et trouva des adeptes dans tout le cours du moyen âge.

33. **Philosophie des Egyptiens.** — On a vanté beaucoup la sagesse et la science des prêtres égyptiens. Comme les mages de la Chaldée, ils s'enveloppaient de mystère, ce qui n'a pas peu contribué à leur crédit. Leur classe, comblée de privilèges, était la première des six ou sept qui se partageaient l'Egypte. Remarquables d'ailleurs par la pureté de leur vie et l'austérité de leurs mœurs (ils ne toléraient la polygamie que dans les autres classes), ils étaient les dépositaires jaloux des traditions religieuses et de toutes les autres connaissances. Mais si le dernier mot de la sagesse des prêtres égyptiens nous est inconnu, il n'en est pas de même des croyances nationales de l'Egypte ; or, celles-ci nous apprennent assez bien ce que ce peuple si ancien et dont les institutions montrèrent tant de stabilité, a pensé de l'origine des choses et de la destinée.

Les Egyptiens ramenaient tous les êtres de ce monde à deux principes supérieurs : Osiris et Isis, qui émanaient eux-mêmes d'un premier principe universel. Osiris, dont le nom signifie d'après Plutarque *le grand*

(1) Cité par Franck dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (sagesse des Chaldéens).

roi bienfaisant, était représenté par le soleil, et Isis par la lune. La mythologie ajoute qu'Osiris parcourait la terre, en semant des bienfaits, lorsqu'il fut tué par Typhon, le génie du mal; mais Horus, fils bien-aimé d'Osiris et d'Isis, vengea son père. Ce qui est moins allégorique, c'est que les esprits procèdent d'Osiris et gouvernent les astres et les diverses parties de la terre. Les âmes des hommes étaient regardées comme immortelles et soumises, après leur mort, à un jugement sévère, suivi d'une récompense ou d'une punition. Celle-ci consistait dans la transmigration de l'âme coupable dans un corps d'autant plus vil qu'elle avait été plus mauvaise. De là peut-être ce culte absurde, ce fétichisme qui s'adressait aux animaux domestiques, même à des reptiles immondes, et jusqu'aux légumes des jardins. On voit déjà quels points de contact la croyance des Egyptiens avait, d'une part, avec la croyance des Chaldéens, et, d'autre part, avec celle des Hindous. Avec les premiers, les Egyptiens rendaient un culte au soleil, à la lune, aux astres et pratiquaient l'art occulte de la magie; avec les seconds, ils croyaient à la métempsycose. Ajoutons que, par le fétichisme, le peuple égyptien ressemblait à toutes ces peuplades païennes qui remplissent l'Afrique et sont restées plongées dans la plus grossière superstition.

Nous signalerons encore cette partie de la mythologie égyptienne que plusieurs ont regardée comme inspirée aux Egyptiens par les Perses, leurs conquérants, et qui serait une forme poétique du système de Zoroastre. Dans cette conception, la première des divinités est Amoum, le Jupiter Ammon des Grecs, l'*Inconnu* ou l'*Ineffable*. On ne lui demandait, dans

les prières, que de se révéler à ses adorateurs. Vient ensuite Kneph, surnommé par les Grecs Agathodémon ou bon génie. Il était regardé comme la pensée ou le verbe d'Ammon. De sa bouche sort l'œuf symbolique, qui, en s'ouvrant, donne les deux hémisphères, le ciel et la terre. Avec Kneph il faut mentionner Athyr ou Athor, la mère de tous les êtres, le principe passif ou la matière des choses. On confond quelquefois cette divinité avec Isis. Une quatrième divinité, Phthas, que les Grecs ont assimilé à Vulcain ou Héphaistos, est le forgeron, le démiurge qui donne la forme à la matière. Enfin, une cinquième divinité est Thot ou Hermès, le Mercure égyptien, surnommé Trismégiste ou trois fois grand. Il est la sagesse incarnée, qui a instruit les hommes dans les arts et les sciences, en commençant par la parole et l'écriture. Ces divinités rappellent assez bien celles des Perses : Zervane Akérène (Amon), Ormuzd (Kneph), Ahriman (Athyr), Mithra (Phthas). D'autre part, nous venons de voir comment plusieurs de ces divinités, et notamment le Thot-Hermès égyptien, trouvent assez bien leurs correspondants dans la mythologie des Grecs, qui obtinrent à leur tour l'empire de l'Egypte.

Comme on le voit par ce résumé, la philosophie ou la sagesse des anciens Egyptiens paraît toute impliquée dans leur système religieux. Quelque remarquable que soit l'ancienne Egypte par son antiquité, ses arts, son industrie, sa civilisation, sa littérature, qui ont été révélés de nos jours par d'admirables découvertes, on a pu dire qu'elle ne nous a pas laissé de philosophie proprement dite. Aussi Platon, au IVe livre de la *République*, a-t-il refusé aux Egyptiens l'esprit scientifique et spéculatif; et de fait,

comme le constate M. Ch. Waddington, « l'Egypte n'a produit aucun système, aucune école de philosophie, avant les néoplatoniciens d'Alexandrie ». Leur morale, en particulier, paraît avoir été trop vantée; « leurs moralistes proprement dits sont restés à peu près au niveau des poètes gnomiques et des sept sages de la Grèce. Leurs préceptes n'ont ni l'ampleur ni la portée sociale de ceux de Confucius; on n'y trouve point la finesse, la grâce et la force de certains passages de Théognis et de Solon. C'est une sagesse pratique, utilitaire, sans originalité et sans profondeur, point méprisable toutefois, si l'on songe à son antiquité, et surtout si l'on en considère le côté religieux (1). »

34. **Philosophie des Perses. Zoroastre.** — Les idées religieuses des Perses ont eu plus d'étendue et de durée que leur empire. Elles ont pénétré et persisté longtemps en Palestine, en Egypte et dans l'Occident, aussi bien qu'en Orient. Le gnosticisme et le manichéisme, qui ont troublé si profondément l'Eglise, dérivent du culte de Zoroastre. Les Guèbres ou Parses, qui habitent le Guzerate, au fond de l'Inde, sont les descendants des Perses qui se réfugièrent dans cette contrée pour échapper à la domination musulmane. C'est là que notre Anquetil-Duperron alla chercher, au milieu du siècle dernier, les livres de Zoroastre, que le destour (prêtre parse) Ardeschir y avait apportés en 1276. Plus tard, les travaux des autres orientalistes, tels que Eugène Bournouf, ont mieux fait connaître ces livres, désignés sous le nom général de Zend-Avesta (de *Zend*, commentaire;

(1) *Des Idées morales dans l'antique Egypte.* Rapport à l'Acad. des sciences morales (1893, II, p. 550 et 581) sur l'ouvrage de M. Amélineau.

avesta, livre divin), et montré ses affinités avec les Védas des brahmanes. Le mazdéisme (de *Ahura-Mazda*, ou Ormuzd) ne serait même qu'une transformation du brahmanisme.

Nous avons nommé le prophète du mazdéisme, Zoroastre (en zend, *astre brillant*). D'après les conjectures d'Anquetil-Duperron, qui sont les plus vraisemblables, il naquit dans l'Iran, l'an 585 avant J.-C., c'est-à-dire au temps de Pythugore, qu'il aurait même rencontré à Babylone. Quoique Zoroastre ait éclipsé tous les sages de sa nation, il n'est point des premiers dans l'ordre chronologique : il n'est compté que le treizième, et lui-même en appelle à une révélation antérieure, celle de Heômo ou Hom, dans lequel on a vu Abraham. Ici, comme ailleurs, les croyances paraissent mieux se dégager de la superstition à mesure qu'on les saisit plus près des origines. Il est incontestable que le fond de la religion des Perses est le monothéisme. D'après les plus anciennes traditions, le principe premier de toutes choses est Zervane-Akérène, ou le Temps sans limites. Son émanation éternelle est Ormuzd ; son émanation temporelle est le monde. Celui-ci a été créé en six époques, qui rappellent les six jours de la Genèse. C'est Ormuzd, qui, par sa parole (Honover), est le principe de tout bien. Son ennemi perpétuel est Ahriman, le principe du mal. De là le dualisme, dont devait naître plus tard le manichéisme. Mais, dans la pensée de Zoroastre, Ahriman n'est pas, cependant, l'égal d'Ormuzd, et son rôle paraît avoir été imaginé pour enlever en quelque sorte à Dieu la responsabilité du mal. Le combat incessant d'Ormuzd et d'Ahriman remplit ensuite la plus grande partie de l'histoire du

monde. Celle-ci comprend quatre périodes de trois mille ans chacune. Dans la première, le bien règne sans conteste; dans la seconde, le mal apparaît et grandit; dans la troisième, il est vainqueur; mais, dans la quatrième, il est vaincu et disparaît, Ormuzd triomphe, et tout se termine par la réconciliation et le renouvellement universel.

A cette conception générale de l'origine et de la fin des choses s'ajoutent ensuite maintes croyances de détail, plus ou moins superstitieuses. Ormuzd et Ahriman sont suivis d'une multitude de bons et de mauvais esprits, sans parler des *férouërs*, qui sont plutôt des idées, analogues à celles de la théorie de Platon. A la tête des bons esprits sont les amschaspands, au nombre de six; après eux viennent les izeds, dont le chef est Mithra. Son culte est devenu fameux et s'est confondu avec celui du soleil et du feu. Les mauvais génies sont nommés dews, daroudjs et darwands.

Ces vues sur la lutte du bien et du mal fondent une morale qui n'est pas sans élévation. La vie de l'homme est un combat où triomphe la vertu et s'exerce le libre arbitre. Bien que Zoroastre, à l'encontre des sages de l'Inde, proscrive l'ascétisme ou du moins les austérités extrêmes, il veut que l'homme n'augmente ses forces que pour mieux vaincre le mal et mériter un jugement favorable. L'âme est immortelle, et les corps ressusciteront. L'âme est jugée par Mithra, près du pont Tchinevad : c'est le pont Sourate de Mahomet. Cette morale n'est pas inférieure à celle des Egyptiens ni à celle des brahmanes, et elle est couronnée par une politique bien meilleure. D'après Zoroastre, tous les hommes descendent d'un même couple primitif et sont, par conséquent, originelle-

ment égaux. De là l'abolition des castes et des privilèges que rien ne justifie. Le roi a le droit de gouverner; il préside à toutes les classes de la société, mais il est en même temps l'homme du peuple. Zoroastre condamne aussi la polygamie et consacre le pouvoir paternel.

En résumé, le mazdéisme ne manque pas de grandeur : c'est un système assez complet et qui se distingue, à son avantage, tant du brahmanisme que du sabéisme. Avant de parler de celui-ci, signalons encore diverses sectes qui se rattachent au mazdéisme : celle des *sipasiens* ou *adorateurs*, qui professaient une sorte de panthéisme mystique, analogue à celui des Hindous; celle des *djemschaspiens* (Djemschap, leur fondateur), qui professaient un mysticisme plus avancé encore; celle des *samradiens* (samrad, imagination), gagnés à diverses formes de l'idéalisme et aussi du scepticisme; celle des *paikariens* (Paikar, fondateur), qui concluaient à l'athéisme ou au panthéisme matérialiste; celle des *akhschiens* (Akhschi, fondateur), sorte d'épicuriens; celle de Mazdak, archimage ou grand prêtre de la religion de Zoroastre, qui vivait au VIe siècle de notre ère, et périt dans les supplices sous Chosroës le Grand. Il professait le communisme le plus éhonté.

35. **Sabéisme**. — Les Perses rendirent de bonne heure un culte au feu, regardé comme le symbole de Mihtra ou même d'Ormuzd. Plus tard ils adoptèrent le *sabéisme*, qui avait hérité des superstitions des anciens Chaldéens. Plusieurs dérivent ce mot de l'hébreu *tzaba* ou *zaba* (*armée céleste*). Quoi qu'il en soit, le sabéisme désigne le culte des astres qui se répandit dans la Syrie, l'Arabie, la Perse, la Chaldée.

Les Sabéens sont désignés d'ordinaire sous le nom de *nabathéens* par les écrivains arabes, qui en ont parlé, et aussi par S. Jérôme. D'après Maimonide, la croyance populaire chez les Sabéens était que le soleil est le dieu suprême de l'univers. Mais les philosophes sabéens, de même que les stoïciens, distinguèrent dans les astres l'âme et le corps, l'esprit et la matière. Ces deux principes auraient été regardés comme coéternels et nécessaires.

A ce dualisme les Sabéens ajoutaient mille superstitions, afin de se rendre les astres favorables ou de découvrir l'avenir. Les personnages bibliques, Adam, Noé, Abraham, etc. avaient une large place dans leurs légendes. Remarquons enfin que le sabéisme philosophique, à peu près contemporain du christianisme, paraît avoir tiré son origine du gnosticisme, qu'il adapta aux croyances et aux superstitions populaires des Perses.

36. **Philosophie des Chinois.** — Sans avoir l'antiquité qu'il s'est attribué, le peuple chinois ne le cède pourtant à aucun des plus fameux. Il fut nettement spiritualiste et monothéiste, à l'origine. Fou-Hi, le principal auteur du Y-King (*Livre des Transformations*), le plus ancien des livres sacrés, pose, il est vrai, au sommet de ses catégories, le ciel et la terre. Mais il considère le ciel comme une puissance supérieure, providentielle et juste, qui récompense les bons et punit les méchants. C'est donc à tort que M. Réville a essayé de soutenir que l'ancienne religion des Chinois était le shamanisme, superstition qu'ils auraient empruntée à des peuples voisins. Mgr de Harlez a refuté cette prétention, en s'appuyant notamment sur le texte du plus ancien rituel de la

Chine (1). Ce livre, qui n'a pas trouvé encore de traducteur, n'a pu être connu de M. Réville, qui, de son propre aveu, n'est pas sinologue. Ce qui est non moins certain que le monothéisme des anciens Chinois, c'est l'altération que subirent leurs croyances, comme le prouve en particulier la restauration entreprise par Confucius (2).

37. **Ecole de Confucius.** — Confucius, qui porte le plus grand nom de la Chine (en chinois Khoung-fou-tseu), naquit vers 551 avant J.-C. Il était de famille ancienne, fut berger, dit-on, puis occupa une charge de surintendant, fit des voyages et visita Lao-Tseu. La Chine était alors partagée en petits Etats qu'il s'attacha à réformer, mais sans succès. Apôtre infatigable, il s'appliqua toute sa vie à remettre en honneur les traditions; mais il n'insista guère lui-même que sur les prescriptions morales, évitant de s'expliquer sur les questions métaphysiques. On a pu dire que la doctrine métaphysique qui se dégagerait le mieux de ses écrits serait un vaste naturalisme panthéistique; mais on a dû avouer cependant qu'il accorde à son *ciel* « tous les attributs que les doctrines spiritualistes donnent à Dieu. »

Confucius recueillit et revit les *King*, livres sacrés de la Chine. Ils comprennent le *Y-King*, dont nous avons parlé plus haut, le *Chi-King* (Livre des vers) et le *Chou-King* (Livre des annales). Après de longs

(1) *Magasin litt. et scientif.* de Belgique, 1889. — *Controverse*, 1889, avril, p. 629.

(2) A l'appui du monothéisme des anciens Chinois, on peut lire aussi une étude de M. Paul Antonini, *le Chang-Ti et le Tien dans l'antiquité* (Congrès scientif. intern. des catholiques, 1891 — sciences rel.). Il fait suite à l'étude critique de M. Robiou sur la révélation primitive et l'ancienne Egypte.

voyages et beaucoup de vicissitudes, Confucius retourna dans sa province pour y instruire à fond ses disciples. Il composa alors *le Printemps et l'Automne*, ouvrage historique. Les autres livres qu'on lui attribue sont de ses disciples; ce sont : *La Grande Etude; l'Invariabilité dans le milieu ; les Entretiens philosophiques*. Ces trois livres avec celui de Meng-tseu, disciple de Confucius, dont nous parlerons tout à l'heure, forment les *quatre livres classiques* de la Chine, le code moral et politique universellement respecté et confié à la mémoire de tous ceux qui étudient.

L'école de Confucius, essentiellement moraliste et pratique, bien qu'elle s'appliquât à conserver toutes les croyances, se distingue profondément de celle de Lao-Tseu. Celle-ci n'a guère exercé d'influence. La doctrine de Confucius, au contraire, bien qu'elle manque de vues philosophiques, est devenue la doctrine des lettrés ; elle règne, avec eux, sur toute la Chine. Confucius exalte l'autorité paternelle et le culte à rendre aux ancêtres ; il recommande le perfectionnement de soi-même : c'est à ces principes de morale et de religion domestique, fortement inculqués dans tous les esprits, que la Chine a dû son extraordinaire stabilité. Mais, d'autre part, ce formalisme religieux et cette sagesse terre à terre, ce mutisme obstiné devant toutes les questions capitales de l'origine et de la destinée, ont condamné le peuple chinois à une sorte de torpeur et d'immobilité, qui paralyse tout progrès et qui est compatible d'ailleurs avec toutes sortes de superstitions. Il n'est donc pas étonnant que le bouddhisme ait pu pénétrer en Chine et y ait même supplanté le christianisme nestorien, qui faillit

triompher au VIIe siècle. A l'ombre du culte de Bouddha, qui prend en Chine le nom de Fo, toutes les erreurs religieuses et tous les désordres sont possibles : l'athéisme et le matérialisme pratiques, aussi bien que les pratiques d'un mysticisme dégénéré et de la sorcellerie.

38. **Meng-tseu. Siun-tseu.** — Un des disciples les plus célèbres de Confucius est Meng-tseu (ou Mencius), qui florissait au commencement du IVe s. avant J.-C. et mourut à 84 ans, vers 314. Il était donc le contemporain de Socrate, Platon et Aristote. Soigneusement élevé par sa mère, veuve de bonne heure, qui changea deux fois de domicile pour épargner de mauvais exemples à son fils, il étudia avec ardeur, devint maître à son tour et voyagea, comme tant d'autres philosophes de l'Orient et de l'Occident, pour s'instruire encore et répandre en même temps ses enseignements. Dans le livre qu'il a laissé, le *Meng*, l'un des quatre livres classiques, il ne sépare pas la morale de la politique et présente ses idées avec hardiesse ; pour les défendre, il emploie, à sa manière, l'ironie socratique. De son temps, comme auparavant et par la suite, une foule de doctrines hétérodoxes et subversives se répandirent en Chine : Meng-tseu s'efforça de les réfuter et de maintenir les doctrines traditionnelles. Il soutenait que la nature de l'homme est bonne et que l'on ne fait le mal que par contrainte : il voulait parler sans doute de la contrainte relative de la passion, et aussi peut-être de l'orgueil et de l'erreur.

Un autre philosophe chinois, qui vivait quelque temps après, Siun-tseu (IIIe s. av. J.-C.), soutenait, au contraire, que la nature humaine est vicieuse. La

même question touchant la nature de l'homme a divisé l'école de Platon et les philosophes d'aujourd'hui. Siun-tseu paraît avoir distingué très bien les degrés principaux de l'être et de la vie ; il les voyait tous réunis dans l'homme, ce *petit monde*, que l'école socratique allait faire si bien connaître : « L'eau et le feu, disait-il, possèdent l'élément matériel, mais ils ne vivent pas ; les plantes et les arbres de haute tige ont la vie, mais ils ne possèdent pas la connaissance ; les animaux ont la connaissance, mais ils ne possèdent pas le sentiment de la justice. L'homme seul possède tout à la fois l'élément matériel, la vie, la connaissance et, en outre, le sentiment de la justice. C'est pourquoi il est le plus noble de tous les êtres de ce monde ! » (1)

39. **Lao-tseu.** — Nous avons déjà vu que l'esprit chinois, bien qu'il ait été dominé plus tard par la doctrine étroite de Confucius, n'était pas incapable de spéculations plus générales et plus hautes. On peut s'en assurer encore, en examinant un fragment du Chou-King, l'un des monuments de la première période. Ce fragment est intitulé : *la Sublime doctrine* et, malgré son obscurité, il se présente comme une sorte d'abrégé encyclopédique de toutes les connaissances nécessaires au bon gouvernement et à la prospérité des peuples. On y voit comme un ensemble de catégories ou de titres généraux, qui embrassent tout l'ordre physique et tout l'ordre moral : les éléments terrestres, les facultés et les manifestations de l'esprit ; ce qui regarde la richesse publique, puis l'ordre juridique et religieux ; les connaissances astronomiques,

(1) Cité par Pauthier dans le *Dictionnaire des Sciences phil.*

la prudence politique, les vertus principales qu'il faut pratiquer, les maux qu'il faut éviter, etc. Bref, cette synthèse des choses à savoir, si rudimentaire soit-elle, fait songer à l'œuvre encyclopédique d'Aristote, qu'elle a précédée de près d'un millier d'années. On ne peut donc, sans quelque réserve, regarder Lao-tseu, comme le premier métaphysicien qu'ait vu la Chine.

Mais ce qu'on doit reconnaître, c'est que la doctrine de Lao-tseu tranche sur celle de tous ses prédécesseurs ; ce qui a induit à croire qu'il l'a empruntée à l'Asie occidentale. Il naquit vers 604 av. J.-C., dans le royaume de Tchéou, 53 ans avant Confucius. D'après des récits qui paraissent fondés, il voyagea beaucoup. La légende représente « le Vieux philosophe », monté sur un bœuf noir et s'éloignant vers le couchant. Il est certain que la Chine a connu le chemin de l'Occident dès la plus haute antiquité. Abel Rémusat a donc pu penser que Lao-tseu avait connu la doctrine des Hébreux ; on a supposé aussi qu'il avait rencontré Bouddha. Quoi qu'il en soit, il paraît avoir obéi au même sentiment qui portait les Thalès, les Pythagore, les Platon à sortir de leur pays pour chercher la vérité.

Dans le Tao-te-King (Livre de la raison suprême et de la vertu), Lao-tseu distingue l'être absolu, illimité, indistinct, impérissable, de l'être phénoménal, limité, distinct, périssable, qui compose ce monde. Au premier il donne le nom de Tao (voie, raison, logos, première cause), mais il distingue imparfaitement ce premier principe d'avec ses effets. Lao-tseu ne donne pas de nom propre personnel à la divinité, afin de ne pas la borner : de là, en partie, la forme

panthéistique que revêt sa doctrine. Parmi les attributs divins il signale l'éternité, l'immutabilité, surtout l'unité et la raison. Selon Abel Rémusat, Lao-tseu aurait eu quelque connaissance de la Trinité divine : « Lao-tseu, dit-il dans sa *Notice* sur ce philosophe, donne à son être trine qui a formé l'univers un nom hébreu à peine altéré, le nom même qui désigne dans nos livres saints celui qui a été, qui est et qui sera, JEHOWAH (J. H. W.) ». Mais des orientalistes plus récents, comme Mgr de Harlez, ont nié que Lao-tseu ait parlé si nettement de Dieu et surtout de la Trinité.

Les idées de Lao-tseu sur la nature de l'homme et sur la morale sont analogues à celles des stoïciens. L'âme humaine est-elle immortelle en ce sens qu'elle retourne tôt ou tard à son premier principe, pour se confondre avec lui, ou bien subsistera-t-elle à jamais ? Lao-tseu ne le dit pas. Il réduit presque toute sa morale au fameux dogme du *non-agir*, sur lequel ses sectateurs ont fondé un ascétisme déraisonnable. En politique, il préconise, comme Confucius, le bien-être et la tranquillité du peuple ; mais il veut que le peuple soit laissé sans instruction, pour qu'il échappe ainsi aux désirs inquiets, inassouvis, et aux troubles qui en sont la suite. On voit que si la métaphysique de Lao-tseu est audacieuse, sa morale, par contre, est trop timide et insuffisante. Pas plus que celle de Confucius, son école, dite des *taoïstes*, n'a pu défendre la Chine du bouddhisme, de mille pratiques superstitieuses, et d'une sorte de matérialisme pratique, relevé cependant par le culte des ancêtres.

Au reste, il ne faut pas oublier que les doctrines des anciens philosophes de la Chine et de Lao-tseu en

particulier, nous sont trop peu accessibles encore, pour que nous puissions nous flatter de connaître clairement l'histoire de la pensée philosophique et religieuse de ce peuple mystérieux. Voici ce qu'écrivait naguère à ce sujet un des traducteurs de Lao-tseu : « Lao-tseu, à mon avis, est trop abstrus et trop ignoré en France, — et surtout trop défiguré par ce qu'on croit savoir de lui — pour que j'aie osé donner sur lui un travail personnel qui ait quelque chance d'être goûté. Je me suis donc mis à l'exacte traduction des œuvres du maître... j'ai tenu à commencer par la plus obscure et à lui laisser toutes ses obscurités. Les textes ultérieurs éclaireront les premiers ; ensuite viendront les gloses et ensuite les commentaires métaphysiques où, sur les notes que j'ai conservées des traditions orales que m'ont données les maîtres des trois degrés, je tenterai de constituer l'édifice métaphysique et mystique de Lao-tseu » (1).

(1) *Le Tao de Lao-tseu*, traduit par A. de Pouvourville, 1894. Cité par M. Vernes, *Histoire et phil. rel.* (*Revue phil.* 1896 avril.)

CHAPITRE IV

PHILOSOPHIE DES HINDOUS

---

40. **Brahmanisme. Les Védas.** — Chez les Hindous, comme chez les autres peuples, une religion plus ou moins pure a précédé la philosophie, qui tantôt s'en est inspirée et tantôt s'en est affranchie ou l'a même combattue. La religion des Hindous est le brahmanisme ; les livres sacrés en sont les Védas : d'abord, le *Rig-Véda*, ou *livre des hymnes*, le plus ancien, le Véda par excellence ; puis, le *Yadjour-Véda* et le *Sâma-Véda*, recueils liturgiques, tirés en grande partie du *Rig-Véda;* et l'*Atharva-Véda*, le plus récent.

A ces quatre Védas il faut en ajouter un cinquième, attribué à Vyasa et qui comprend 18 Pourânas ou poèmes. Viennent ensuite le Mahabharata et le Ramayana, deux grands poèmes épiques, dont le second est attribué à Valmiki ; enfin, la collection des Lois de Manou.

Il serait difficile de préciser le temps où furent rédigés les Védas, car l'Inde, malgré ses prétentions à la plus haute antiquité, n'a pas de chronologie ; mais on peut supposer raisonnablement que Vyasa, leur auteur, vivait au temps d'Homère : les hymnes du Rig-Véda ont même plus d'un trait de famille avec la poésie homérique. Le nom même de Vyasa (le

compilateur) désigne plutôt une école qu'un individu en particulier.

De ces livres sacrés se dégage une sorte de panthéisme, dont voici les principaux traits. Au commencement aurait existé une substance infinie, indéterminée, inconsciente, une sorte de Dieu endormi, Brahm. Son réveil aurait été le signal de la création, c'est-à-dire de l'apparition de la matière (Maya) et de la production des phénomènes. De son sein seraient sorties également trois manifestations de la divinité : Brahma, Vichnou et Schiva, qui composent la trimourti indienne. Brahma est le dieu créateur ; Vichnou, le Dieu conservateur; Schiva, le dieu destructeur. Vichnou est un dieu qui s'incarne souvent ; ses incarnations sont nommées *avatars* ou descentes.

L'Hercule indien, Krichna, dont les Védas racontent les exploits, n'est que l'une de ces manifestations de Vichnou. Le nom du premier homme est Manou, qui a laissé son nom à un code célèbre dans l'Inde, *les Lois de Manou*. Les âmes des hommes émanent de Brahma, comme toutes choses, et sont soumises à la loi fatale de la transmigration, jusqu'à ce que, suffisamment purifiées, elles retournent à leur premier principe pour se confondre de nouveau avec lui. S'affranchir de la métempsycose par la purification de l'âme, telle est donc la fin suprême d'après les Védas, dont le rituel brahmanique, si compliqué et si singulier, est inspiré par la même pensée.

41. **Les sages du brahmanisme**. — Les dépositaires et les interprètes des Védas sont les brahmanes. Ils forment la première des castes de l'Inde, caste privilégiée, qui se prétend issue de la tête de Brahma, et qui a su, avec un art incroyable, faire

accepter la plus orgueilleuse suprématie, qui dure encore. Après les brahmanes, viennent la caste des guerriers (kchatryas), celle des marchands (vyasas), et celle des serviteurs (soudras). Au-dessous, il y a les parias, méprisés des classes supérieures, et qui paraissent être les débris des nations vaincues par les Aryas conquérants de l'Inde. C'est parmi les brahmanes que se sont formées ces écoles de sages appelés par les Grecs *gymnosophistes*, parce qu'ils allaient à peu près nus, et *hylobiens*, parce qu'ils vivaient solitairement dans les bois. On raconte qu'Alexandre rencontra une de ces écoles de sages, et qu'il leur demanda de le suivre ; mais un seul y consentit, Calanus, qui fit admirer son austérité et son indifférence stoïque de tous les Macédoniens. Parvenu à une extrême vieillesse, et voulant échapper aux derniers liens qui le retenaient, il annonça qu'il mettrait fin à sa vie en se brûlant sur un bûcher ; ce qui fut fait avec beaucoup de pompe devant toute l'armée. Calanus mourut, dit-on, avec un courage qui ne se démentit pas, il montra jusqu'à la fin la plus parfaite insensibilité. Alexandre ne put supporter jusqu'au bout ce spectacle, dont l'armée se consola par une orgie.

Comme on le voit par cet exemple, les sages de l'Inde poussaient l'austérité jusqu'au fanatisme. Cette vie extraordinaire, qui favorisait, sans doute, de hautes spéculations, mais qui exposait aussi au mysticisme le plus intempérant, a concilié de tout temps aux brahmanes une grande admiration. On les a regardés comme les plus sages d'entre les philosophes. D'après certaines traditions, Pythagore, Anaxagore, Pyrrhon même, comme plus tard Apollonius de Tyane, seraient allés jusque dans les Indes chercher leurs

plus hautes inspirations. Ce qui est certain, c'est qu'il y a beaucoup d'affinité entre la philosophie indienne et les philosophies de l'Occident : c'est aux Indiens, mieux encore qu'aux Egyptiens, que Pythagore et Platon paraissent avoir emprunté le dogme de la métempsycose ; la mythologie des Grecs paraît dériver de celle des Aryas. Cette parenté devient incontestable, quand on considère surtout que le grec et le sanscrit, qui est la langue des Védas, sont des langues sœurs, qui ont dû servir de véhicule à un même fond de traditions.

42. **Systèmes philosophiques de l'Inde.** — A la suite du système religieux se sont formés, dans l'Inde, plusieurs systèmes philosophiques, qui n'ont cessé de réagir les uns sur les autres, de se combattre et de se modifier, en sorte qu'ils paraissent nés simultanément. On les fait remonter généralement à cinq ou six siècles avant J.-C., sinon davantage, car ils paraissent tous antérieurs au bouddhisme. Cependant, Ritter a contesté l'antiquité de la philosophie indienne : elle ne daterait guère, selon lui, que du premier siècle de notre ère. Ces systèmes n'ont été bien connus de l'Occident qu'à la suite de la conquête de l'Inde par les Anglais, conquête qui a rendu possibles les travaux de Ward (1818), de Colebrooke, de Eugène Bournouf et des autres indianistes qui les ont suivis. C'est Colebrooke surtout, dont les travaux furent publiés de 1824 à 1829, qui a fait connaître la philosophie des Hindous.

Sans parler de systèmes moins importants ni de sectes philosophiques qui se sont fractionnées jusqu'à la poussière, on peut compter, dans l'Inde, six doctrines philosophiques distinctes ou six *théories* (en

sanscrit darçanas), dont les quatre premières sont regardées comme hostiles aux Védas. Ce sont — car chaque théorie a reçu un nom : 1° le *sankhya* de Kapila, système le plus indépendant et le plus complet, qui paraît aboutir tantôt au sensualisme et à l'athéisme, et tantôt au spiritualisme et au panthéisme; 2° le sankhya ou le *yoya* de Patandjali, qui aboutit, au contraire, au mysticisme, parfois le plus effréné ; 3° le *nyaya* de Gotama, qui est surtout un système de logique ; 4° le *vaiséshika* de Kanada, qui n'est guère qu'un système de physique ; 5° la *mimansa* de Djaïmini, qui se réduit presque à une casuistique ; 6° la deuxième mimansa ou le *védanta* de Vyasa, système réputé orthodoxe, comme le précédent, c'est-à-dire qui a pour but d'exposer et de défendre l'enseignement des Védas.

Chacun de ces systèmes a été résumé en un certain nombre d'aphorismes appelés *soûtras* (fil, trame, enchaînement), qui sont fort obscurs par eux-mêmes, à cause de leur concision, mais qui servent de base aux commentaires et à l'enseignement oral. On appelle *karika* les vers mémoriaux qui contiennent sous cette même forme un peu énigmatique toute la philosophie d'une école. La karika du sankhya, qui est la plus célèbre, ne paraît pas remonter au delà du VIIIe siècle de notre ère. On remarquera, à ce sujet, que l'Occident n'a pas ignoré ces abrégés rythmiques, bien qu'il les ait moins employés. N'a-t-on pas mis en vers jusqu'aux règles du syllogisme d'Aristote?

43. **Le sankhya de Kapila.** — Sur Kapila lui-même nous n'avons guère que des fables. Dans la légende, tantôt il nous est donné comme le fils de Brahma et l'un des grands saints (rishis) des *Poura-*

ṅas; tantôt, comme une incarnation de Vichnou ou d'Agni (le feu); tantôt, comme le petit-fils de Manou. Son système est dit le *sankhya* (nombre, calcul, raisonnement, raison) : c'est le plus affranchi de l'autorité des Védas et comme le rationalisme indien. Kapila déclare, en effet, que la philosophie est le seul moyen d'arriver à l'affranchissement du corps et à la béatitude. Bouddha, dont le système a de l'affinité avec le sankhya, partira plus tard du même principe.

Kapila n'est point sceptique; car il énumère trois sources de certitude ou critériums : la perception ou la sensation — l'induction ou le raisonnement — et le témoignage, sans doute le témoignage entouré de garanties suffisantes; car le témoignage des Védas est regardé par Kapila comme non avenu.

En ce qui concerne la métaphysique, Kapila énumère vingt-cinq principes qui, selon lui, constituent l'universalité des choses : 1° la matière (*moula prakriti*) ou peut-être mieux la nature, le principe secret et tout-puissant de la vie; 2° l'intelligence (*bouddhi*); 3° la conscience; 4°-8° les cinq principes du son, de la couleur, de la saveur, de l'odeur et de la tangibilité, qui répondent aux cinq éléments où ils se manifestent : l'eau, l'air, la terre, le feu et l'éther; 9°-19° les onze organes ou instruments des sens et de l'action, savoir les organes des cinq sens externes, l'œil, l'oreille, etc... puis les organes de l'action : les mains, les pieds, etc.; le onzième est le *manas* (*mens*, en latin) ou l'esprit, chargé de relier les sens à la conscience et de transmettre aux organes les ordres qu'ils devront exécuter; 20°-24° les cinq éléments matériels produits par les cinq principes énumérés plus haut : l'éther, le feu, la terre, l'air et l'eau; 25° l'âme.

Chacun de ces principes dépend des précédents et tous ensemble dérivent du premier, hormis l'âme, qui serait éternelle et improduite, du moins d'après les meilleurs partisans du sankhya. Malheureusement encore, Dieu paraît oublié ou exclu; car le premier principe duquel dérivent tous les autres, n'est pas précisément l'Etre absolu, existant par lui-même et dès lors infini par l'être même et dans ses perfections : ce serait plutôt, comme dit Colebrooke, « la matière éternelle sans formes, sans parties; la cause matérielle, universelle, qu'on peut induire de ses effets, qui produit et n'est pas produite ». C'est de ce premier principe qu'émane l'intelligence; elle n'est donc que la seconde et elle n'a rien d'infini. Cousin a donc pu voir, avec quelque raison, le sensualisme et le matérialisme dans cette doctrine (1). Barthélemy Saint-Hilaire, au contraire, y voit plutôt un spiritualisme élevé (2).

A l'appui de cette dernière opinion, on pourrait invoquer la partie morale du sankhya. Kapila y prêche l'indifférence par rapport à toutes les passions; or toute philosophie sensualiste aboutit à un épicurisme calculé, sinon à l'exaltation de toutes les passions. Mais, d'autre part, il ne faut pas oublier que nous sommes dans l'Inde, où le malheur suprême est la renaissance et, avec elle, la vie des passions. On conçoit donc que le sensualisme indien ait pu aboutir à une sorte de stoïcisme. D'ailleurs, même en Occident, le sensualisme a plus d'une fois affecté de faire siennes les règles du Portique.

(1) *Hist. générale de la philosophie.*

(2) Dans le *Dictionnaire des sciences phil.* V. Sankhya. Voir aussi Phil. des Indiens, etc.

Le sankhya enseigne ensuite comment l'âme échappera à la renaissance qui la menace. Il faudra, à cet effet, qu'elle connaisse la nature et s'en distingue, se désabusant de toute illusion par cette connaissance; elle se servira de la nature comme le voyant qui est boiteux se sert de l'aveugle : elle se fera porter par elle, pour ainsi dire, c'est-à-dire que par son moyen elle arrivera à ses propres fins. La nature est puissante, mais elle ne voit rien; l'âme, au contraire, est clairvoyante, mais elle ne peut rien par elle-même : il lui reste donc d'utiliser la nature, c'est-à-dire de s'en délivrer.

Maintenant cette âme elle-même, d'où vient-elle et où va-t-elle? Il est difficile de dire d'où elle vient; car tantôt on paraît prononcer qu'elle est coéternelle au premier principe et improduite, et tantôt on paraît la faire résulter de principes antérieurs. D'après Colebrooke, deux branches du sankhya, les Tscharvakas et les Lokayaticas, ne distinguent point l'âme du corps. Il est facile, dans leur hypothèse, de dire ce que l'âme devient : elle cesse d'être avec le corps, elle s'éteint comme la flamme d'une lampe sans huile. Mais, dans l'hypothèse où l'âme est éternelle, il est plus difficile de prononcer. Kapila ne dit rien de précis : il paraît priver l'âme de la conscience et du moi, ce qui ressemble fort à l'anéantissement.

Quoi qu'il en soit, d'après Kapila encore, il y a quatorze degrés d'êtres, depuis Brahma jusqu'à la matière inerte : cinq sont au-dessous de l'homme et comprennent les règnes de la nature; huit sont audessus et comprennent les génies jusqu'aux dieux les plus élevés. Tous ces êtres, même les dieux, sont sou-

mis à la loi fatale de la métempsycose, dont le sankhya seul peut les affranchir.

44. **Le sankhya ou le yoga de Patandjali.** — Comme on le voit par ce qui précède, si le sankhya tourne au matérialisme et à l'athéisme, avec plusieurs de ses partisans, il est non moins facile de l'entendre dans un sens spiritualiste. Kapila lui-même ne reconnaît-il pas au-dessus de l'homme un monde supérieur, composé des génies et des dieux ?

Un autre philosophe, surnommé le Platon indien, Patandjali, a poussé le sankhya jusqu'au spiritualisme panthéiste et même jusqu'au mysticisme le plus effréné. Il accepte les 25 principes de Kapila; mais, au lieu de faire du vingt-cinquième l'âme individuelle, il l'assimile à Dieu lui-même. Son système est enseigné dans le *Yoga Soûtra*, c'est-à-dire les aphorismes ou la règle du yoga. Le *yoga* (en latin *jugum : jungere*, joindre), c'est l'union à Dieu. Le *Yoga Soûtra* est divisé en quatre livres ou lectures et traite successivement de la contemplation — du moyen d'y atteindre — des pouvoirs supérieurs qu'elle confère, — et enfin de l'extase. Le yoguisme tend donc à l'union à Dieu par l'extase. On aura une idée de l'extravagance de cette superstition, si l'on songe à la puissance promise au yogui : « Cette puissance, dit Colebrooke, consiste à prendre toutes les formes, une forme si petite, si subtile, qu'elle puisse traverser tous les autres corps, ou bien une taille gigantesque, à s'élever jusqu'au disque du soleil, à toucher la lune du bout du doigt, à plonger et à voir dans l'intérieur de la terre et dans l'intérieur de l'eau. Elle va jusqu'à changer le cours de la nature, et à agir sur les choses inanimées comme sur les choses animées ».

Comme on le voit, le yoga pousse le mysticisme jusqu'à la magie la plus ambitieuse. Nous retrouverons les mêmes excès chez certains alexandrins.

Il professe également le panthéisme et le fatalisme, comme en témoigne notamment le Bhagavad-Guita, expression poétique de la doctrine du *yoga*. Le Bhagavad-Guita est un épisode de l'épopée nationale des Hindous, le Mahabharata. Le sujet de celle-ci est la guerre fratricide de deux peuples, les Kourous et les Pandous. Ardjouna, le brave chef des Pandous, est sur le point de livrer bataille pour rentrer dans sa patrie, dont les siens ont été chassés, lorsque, à la vue de ses ennemis, qui sont aussi ses frères et qu'il lui faudra immoler, il sent sa résolution faiblir. C'est alors que Krichna, qui l'a accompagné sans se faire connaître, se révèle peu à peu à lui et lui expose toute une théorie métaphysique. D'abord Krichna fait fi de l'autorité des Védas; ils sont inutiles au yogui, c'est-à-dire à celui qui est capable de la contemplation. Le yogui agit comme s'il n'agissait pas; il est indifférent à l'action et ce n'est point par celle-ci qu'il est supérieur; la foi ou la contemplation suffit sans les œuvres; celles-ci, fussent-elles criminelles, ne souillent pas le yogui.

Remarquons ici que certains gnostiques et plus tard Luther ne tiendront pas un autre langage. Krichna professe aussi le même fatalisme que l'auteur du protestantisme : « Le présomptueux, dit-il, se croit l'auteur de ses actions; mais toutes les actions viennent de la force et de l'enchaînement nécessaires des choses... Un sort irrésistible destine les uns au bien, les autres au mal, à la vertu ou au vice, à la vérité ou à l'erreur, au bonheur ou à l'infortune. Tous les

hommes naissent sous l'empire de l'une ou de l'autre de ces deux destinées (1). » Ardjouna, malgré sa bravoure, frémit à ces paroles; mais Krichna le raffermit aussitôt : « Rassure-toi, lui dit-il, car tu es né sous la bonne destinée. » Mais puisque l'homme, en définitive, ne peut que subir son sort et n'en décide point, son vrai rôle est une suprême indifférence. On peut assimiler celle-ci au quiétisme du mahométan, qui se console de tout en disant que « c'était écrit », et à la contemplation du gnostique, pour lequel les événements extérieurs ne sont que des apparences par rapport à son rêve, qui est la seule réalité. Cette indifférence est poussée si loin que le véritable yogui doit tout regarder comme égal; il compte donc pour rien sa femme et ses enfants. Et sa contemplation est si élevée, ou plutôt si abstraite, qu'il ne considère en toutes choses que ce qui leur est attribué à toutes, l'être universel; il chasse, avec soin, de son esprit toute pensée particulière; il captive son imagination, sa mémoire, il retient même son souffle pour mieux se détacher de tout être particulier et mieux s'abîmer dans l'être sans fond et sans mesure. En réalité, cette contemplation se perd dans le rien, c'est l'anéantissement de la pensée, ou plutôt un abandon de l'âme qui se détache absolument d'elle-même pour mieux être emportée par quelque souffle supérieur.

Krichna ne termine pas là son enseignement. Dépouillant tous les voiles qui le cachent encore, il se révèle à Ardjouna pour ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire pour l'être universel. Il se montre successivement comme créateur, conservateur et destructeur,

(1) Cité par Cousin, *Hist. gén. de la phil.* 11e éd. p. 72.

comme esprit et comme matière; il est dans les grandes choses et dans les petites, dans les plus saintes et dans les plus grossières : « Je suis, dit-il, l'auteur de la création et de la dissolution de l'univers. Il n'y a aucune chose plus grande que moi, Ardjouna, et toutes dépendent de moi, comme les perles du cordon qui les retient. Je suis la vapeur dans l'eau, la lumière dans le soleil et dans la lune, l'invocation dans les Védas, le son dans l'air, l'énergie masculine dans l'homme, le doux parfum dans la terre, l'éclat dans la flamme, la vie dans les animaux, le zèle dans le zélé, la semence éternelle de toute la nature : je suis la sagesse du sage, la puissance du puissant, la gloire de celui qui a de la gloire... Dans les êtres animés, je suis l'amour chaste...

« Je suis le père de ce monde et j'en suis la mère, le grand-père et le tuteur; je suis la doctrine secrète, l'expiation, le saint monosyllabe, les trois livres des Védas; je suis le guide, le nourricier, le maître, le témoin, le domicile, l'asile, l'ami..., je suis la source de la chaleur et celle de la pluie; j'ai dans ma main l'ambroisie et la mort, je suis l'être et le néant.

« Je suis le commencement, le milieu et la fin. Parmi les dieux, je suis Vichnou, et le soleil parmi les astres... Dans le corps je suis l'âme, et dans l'âme l'intelligence... Je suis Mérou parmi les montagnes; parmi les prêtres je suis leur chef... et parmi les mers l'Océan. Je suis le monosyllabe parmi les mots; parmi les adorations, je suis l'adoration silencieuse, et parmi les choses immobiles la montagne Himalaya. De tous les arbres, je suis le figuier sacré...; Kapila, parmi les sages... (suit une longue énumération : parmi les chevaux...; parmi les éléphants, les rochers, les ser-

pents, etc., etc.) ; parmi les rivières je suis le Gange... Parmi les lettres, je suis A, et parmi les mots composés je suis le lien. Je suis le temps éternel ; je suis le conservateur dont la face est tournée de tous côtés ; je suis la mort qui engloutit tout ; je suis le germe de ceux qui ne sont point encore. Parmi les choses féminines, je suis la fortune, la renommée, l'éloquence, la mémoire, la prudence, la vaillance, la patience ; parmi les hymnes, je suis le grand hymne ; parmi les saisons, je suis le printemps ; parmi les divertissements, le jeu ; parmi les choses illustres, je suis la gloire, je suis la victoire, je suis l'art, je suis la force... Parmi les Pandous, je suis le brave Ardjouna ; parmi les anachorètes, Vyasa... Dans les conducteurs, je suis la baguette ; dans les ambitieux, la prudence ; dans le secret, le silence ; dans les savants, la science. Quelle que soit la nature d'une chose, je la suis, et il n'y a rien d'animé ou d'inanimé qui soit sans moi. Mes divines vertus sont inépuisables... Un seul atome émané de moi a produit l'univers, et je suis encore moi tout entier.

« Je ne puis être vu tel que tu viens de me voir par le secours des Védas, par les mortifications, par les sacrifices, par les aumônes. Mets ta confiance en moi seul ; sois humble d'esprit et renonce au fruit des actions. La science est supérieure à la pratique, et la contemplation est supérieure à la science... Celui-là d'entre mes serviteurs est surtout chéri de moi, dont le cœur est l'ami de toute la nature..., que les hommes ne craignent point et qui ne craint point les hommes. J'aime encore celui qui est sans espérance, et qui a renoncé à toute entreprise humaine. Celui-là est également digne de mon amour, qui ne se réjouit et ne

s'afflige de rien, qui ne désire aucune chose, qui est content de tout, qui, parce qu'il est mon serviteur, s'inquiète peu de la bonne et de la mauvaise fortune. Enfin celui-là est mon serviteur bien-aimé, qui est le même envers son ennemi et envers son ami, dans la gloire et dans l'opprobre, dans le chaud et dans le froid, dans la peine et dans le plaisir ; qui est insouciant de tous les événements de la vie, pour qui la louange et le blâme sont indifférents, qui parle peu, qui se complaît dans tout ce qui arrive, qui n'a point de maison à lui, et qui me sert d'un amour inébranlable ».

Nous avons cru devoir prolonger cette citation importante ; elle en dit plus, sur la sagesse des Hindous, que plusieurs pages de savantes considérations. Nous y trouvons, à côté de vérités sublimes, et parmi des images poétiques, dont le sens philosophique est équivoque, les plus graves erreurs nettement exprimées. Les Hindous ont poussé de bonne heure le panthéisme jusqu'à son extrême limite et ils ont dit, bien avant Hégel, le dernier mot de la philosophie de l'identité : « Je suis l'être et le néant ». C'est, en effet, par ce principe absurde, que le panthéisme est condamné à se justifier, hier comme aujourd'hui.

En résumé, d'après le sankhya de Patandjali, la perfection du sage n'est pas dans l'action, mais dans le repos ; Dieu est en toutes choses comme ce qui leur est le plus intrinsèque et l'âme humaine arrive à le rencontrer et à se perdre en lui par la contemplation.

45. **Le nyaya de Gotama** (1). — Comme ses

(1) Voir, dans le *Dict. des sciences phil.* les articles Gotama, nyaya, etc. de Barthelémy Saint-Hilaire, à qui est empruntée une bonne partie de ce résumé.

émules. Gotama ne nous est guère connu que par la légende. Elle en fait l'un des douze saints (rishis) ou patriarches dont descendent toutes les familles brahmaniques. Le Ramayana et les Pouranas le font naître sur l'Himalaya. Après avoir vécu longtemps en ascète, il épousa une des filles de Brahma, qu'il répudia ensuite, parce qu'elle s'était laissé séduire par Indra. Il revint et passa le reste de sa vie dans les montagnes où il était né ; en mourant, il légua à ses disciples, qui les commentèrent, ses axiomes philosophiques. Le mot de nyaya, qui désigne son système, signifie *conduite de l'esprit*, *méthode de raisonnement*. Le nyaya, en effet, n'est guère qu'une logique. L'auteur s'y applique surtout à faire l'analyse de la preuve et à donner les règles de la discussion. Sa doctrine est contenue dans 525 axiomes ou soûtras, divisés en cinq lectures par les commentateurs. La première lecture comprend, en soixante axiomes, toute la dialectique de Gotama, non moins célèbre et non moins enseignée dans l'Inde que l'*Organon* d'Aristote en Occident. Gotama y promet la possession de la vérité et la béatitude à ceux qui connaîtront à fond les seize topiques suivants : 1° la preuve, 2° l'objet de la preuve, 3° le doute, 4° le motif, 5° l'exemple, 6° l'assertion, 7° les membres de l'assertion, 8° le raisonnement supplétif, 9° la conclusion, 10° l'objection, 11° la controverse, 12° la chicane, 13° le sophisme, 14° la fraude, 15° la réponse futile, 16° la réduction au silence.

1° *La preuve*. Gotama compte quatre sortes de preuves ou de moyens d'arriver à la vérité : la perception, l'induction, la comparaison ou l'analogie, le témoignage divin ou humain.

2° *Objet de la preuve.* Par là Gotama entend toutes les choses qui peuvent devenir objet de discussion et par conséquent de science; elles se réduisent à douze : l'âme, le corps, les organes des sens, les objets des sens, l'intelligence, le cœur ou sens interne, l'activité, la faute, l'état après la vie, le fruit des œuvres, la peine et enfin la délivrance.

3° et 4°. *Le doute. Le motif.* Un seul axiome est consacré au doute qu'il faut écarter. Gotama est bref aussi sur le motif de la discussion.

5° *L'exemple.* Celui-ci est un objet sur lequel les deux personnes qui discutent tombent d'accord et dont elles s'éclairent pour dissiper les malentendus ou les erreurs qui les divisent. L'exemple, en effet, fait mieux comprendre; il est donc très utile et sert comme de principe.

6° *L'assertion.* Vient ensuite l'assertion très complète : elle résume, avant qu'on aille plus loin, tout ce qui a été déjà dit dans la discussion.

7° *Les membres de l'assertion.* Vient ensuite l'énumération des cinq membres de l'assertion finale, savoir : la proposition, la raison, l'éclaircissement, l'application et la conclusion. Exemple donné par les commentateurs : Cette montagne est brûlante (proposition), car elle fume (cause ou raison) ; ce qui fume brûle, comme le foyer de la cuisine (éclaircissement); de même la montagne est fumante (application) ; donc elle brûle, car elle fume (conclusion). Colebrooke et Cousin, après lui, ont voulu voir dans cet enchaînement systématique le syllogisme d'Aristote ; mais, en réalité, cette énumération n'équivaut pas à l'analyse du raisonnement ; si elle fournit les matériaux d'un syllogisme, elle n'arrive pas à en donner la

forme rigoureuse, c'est-à-dire à le produire comme syllogisme.

8° *Le raisonnement supplétif*. Colebrooke a voulu voir également, dans le huitième topique, la réduction à l'absurde. Mais, en réalité, Gotama entend par le raisonnement supplétif celui qui sert à connaître l'essence du sujet et à déterminer l'action particulière qu'il exerce.

9°, etc. Avec le neuvième topique, qui est la conclusion ou le jugement définitif, la première partie de la discussion est achevée. Mais il y a ensuite la riposte de l'adversaire ; de là l'objection ou l'antithèse et les autres topiques : la controverse, la chicane, etc. Celle-ci est une objection sans fondement ; le sophisme ne tarde pas à lui succéder : il n'est qu'une raison apparente et Gotama en indique cinq espèces. Puis vient la fraude ou la ruse, qui souvent ne porte que sur les mots. Pressé jusque dans ses derniers retranchements, l'adversaire en vient à des réponses futiles, qui se détruisent elles-mêmes et, après lesquelles, il est obligé de se taire et de s'avouer vaincu.

Comme on le voit par ce résumé, la logique de Gotama est peu profonde : il ne fait point l'analyse des idées ni des propositions, ni encore moins du syllogisme. Ses topiques peuvent être regardés comme l'essai d'une théorie de la démonstration, mais ils ne méritent pas le nom de *catégories*, que leur a donné Colebrooke. Toutefois il faut lui reconnaître un mérite que n'a pas eu Aristote, celui de mettre en tête de sa logique la question de la certitude ou du criterium de la vérité. Comme nous l'avons vu, en effet, Gotama compte quatre sources

de connaissances et de certitude et pose ainsi toutes les bases d'un sage dogmatisme.

Outre une logique, le nyaya renferme quelques éléments de psychologie. Gotama professe nettement la spiritualité de l'âme, si on en juge par le texte suivant : « L'âme, dit-il, est entièrement distincte du corps ; elle est infinie dans son principe, et en même temps elle est une substance spéciale, différente dans chaque individu et ayant des attributs déterminés tels que la connaissance, la volonté, attributs qui ne conviennent pas à toutes les substances et qui constituent une existence propre pour l'être qui les possède ». Mais on ne voit pas que Gotama place, au-dessus de l'âme, un Dieu infini : son spiritualisme aboutirait donc, lui aussi, à une sorte de panthéisme. En morale, il regarde, à l'exemple des autres mystiques de l'Inde, le non-agir comme le bien suprême : l'activité est considérée comme la suite de la faute plutôt que comme une perfection.

46. **Le vaiséshika de Kanada.** — Gotama ramène la philosophie à la dialectique, et Kanada la ramène à la physique (1). On ne sait rien de certain sur sa vie. Sa doctrine est, comme les précédentes, indépendante de l'autorité. C'est cependant un précepte des Védas qui lui sert de point de départ. On lit, en effet, dans les Védas, que la méthode à suivre dans toute étude c'est d'énoncer d'abord le sujet à traiter, puis de le définir et enfin de l'étudier en justifiant la définition donnée. Conséquemment, Kanada énonce d'abord les catégories qui renferment tous les

(1) Voir une esquisse de la physique de Kanada dans l'*Histoire de la philosophie atomistique* par L. Mabilleau (1895).

sujets à traiter ; ce sont : la substance, la qualité, l'action, le commun, la différence et l'agrégation ou relation intime. Certains commentateurs ajoutent une septième catégorie, la négation ou la privation. Il est facile de voir que Gotama touche assez bien ici les principales catégories (substance, qualité, action, relation), mais qu'il y mêle les universaux (le commun, genre, espèce, différence). Ses vues n'ont donc pas la netteté ni la profondeur de celles d'Aristote.

Ensuite Kanada s'efforce, comme le philosophe grec, de définir tous ces termes. Il compte neuf substances et vingt-quatre qualités. Ces substances sont : la terre, l'eau, la lumière, l'air, l'éther, le temps, l'espace, l'âme, et enfin le manas ou sens intime. Les cinq premières sont formées d'atomes éternels et trop subtils pour que l'œil puisse les voir ; groupés deux à deux et de mille manières, ils ont formé l'univers. Remarquons ici que « Kanada, comme Lucrèce, tire argument des tourbillons de corpuscules flottants » qu'on aperçoit dans le rayon lumineux, sans supposer pour cela que les atomes soient perceptibles à l'œil. Les qualités sont : la couleur, la saveur, l'odeur, la température, le nombre, la quantité, etc. Les quinze premières sont matérielles et perceptibles à nos sens ; les huit suivantes sont intelligibles ; ce sont : l'intelligence, le plaisir et la peine, le désir et l'aversion, la volition, le vice et la vertu... La vingt-quatrième est la faculté ou la puissance. La catégorie de la différence, en sanscrit *visésha*, d'où le système a pris son nom, ne nous est pas mieux connue. Dans la catégorie du commun, Kanada distingue trois degrés, qui répondent assez bien au genre, à l'espèce et à l'individu. Il distingue aussi cinq espèces de

mouvements. Nous ne pousserons pas plus loin cette analyse.

47. **Doctrines dépendantes des Védas. La mimansa de Djaïmini.** — Tous les systèmes précédents affectent plus ou moins d'indépendance par rapport aux Védas, c'est-à-dire par rapport à la prétendue révélation brahmanique. Il en est deux autres qui se bornent, au contraire, à une sorte d'interprétation ou de commentaire de la doctrine religieuse. Le premier est la *mimansa*. Elle est attribuée à Djaïmini, personnage légendaire comme les précédents. Sa doctrine est renfermée dans 2,652 aphorismes divisés en 12 lectures, où sont traitées 915 questions ou cas de conscience. Djaïmini étudie donc le devoir; il l'étudie tel que les Védas l'imposent à l'homme et sous toutes ses faces. Il traite d'abord de l'autorité du devoir et de la divinité des Védas, puis des espèces de devoirs, de l'ordre dans lequel il faut les accomplir, etc. Les six dernières lectures sont consacrées à des questions complexes et accessoires, d'où résulte une véritable casuistique, curieuse au point de vue des mœurs indiennes. Telle est la première mimansa.

48. **Le védanta de Vyasa.** — La deuxième ou le védanta est plus connue. Il est regardé comme très ancien et attribué même à Vyasa, le compilateur des Védas. Néanmoins Vyasa, ou plutôt le commentateur qui se couvre de son nom, cite les autres systèmes et même le bouddhisme pour les réfuter; ce qui a pu faire regarder le védanta comme le système le plus récent. Son commentateur le plus célèbre est Sankarâtcharya, qui vivait vers le IXe siècle de notre ère.

Le mot même de *védanta* signifie la fin et le but du *Véda*. On s'y attache donc à exposer et à défendre les doctrines védiques. 555 aphorismes sont consacrés à l'existence et à la nature de Dieu. Ils sont divisés en 4 lectures, subdivisées à leur tour en 4 chapitres. Dans la première, Dieu est présenté comme créateur et conservateur du monde, objet d'adoration et de connaissance. On y combat le système de Kapila, qui met la nature à la place de Dieu ; celui de Kanada, qui prête aux atomes (1) une puissance qui n'appartient qu'à Brahma. Dans la deuxième lecture, la réfutation se poursuit, et l'auteur est amené à concilier entre eux les textes opposés des Védas. Il est poussé évidemment sur ce terrain dangereux par les objections de ses adversaires. Toute théologie doit passer par cette phase critique, et il n'y a que l'apologétique de la vraie religion qui puisse en sortir victorieuse. Dans la troisième lecture, on donne des moyens tirés des Védas pour acquérir la science et parvenir à l'affranchissement de l'âme. De là une sorte de psychologie et de morale ascétique, où l'on traite, d'une part, des divers états de l'âme : la veille, le sommeil et les rêves, l'évanouissement et la mort ; puis, d'autre part, des exercices de dévotion et de la méditation. Dans la quatrième lecture, la discussion s'achève, et l'on indique les effets de la méditation. La conclusion c'est que la méditation seule

(1) Remarquons, à ce propos, que « l'atomisme a été la première forme de la philosophie de la nature chez les Hindous, et que tous les systèmes postérieurs ont évolué autour de la critique qu'ils se sont crus tenus d'en donner » (L. Mabilleau, *Hist. de la phil. atomistique*, p. 10). Remarquons encore, avec le même auteur, que « l'atomisme hindou a précédé de plusieurs centaines d'années l'atomisme de Démocrite » (p. 13.)

donne le bonheur, car c'est la seule voie par laquelle l'âme s'élève jusqu'à Brahma et s'absorbe en lui. N'était cette absorption, ce *nirvâna* panthéistique auquel cette doctrine aboutit, elle aurait été digne de l'admiration de l'antiquité et des Grecs en particulier. Réunie aux systèmes précédents, elle offre un ensemble de conceptions très variées et très riches, qui soutiennent la comparaison avec les productions philosophiques de l'esprit grec.

49. **Le bouddhisme, Çâkya-mouni** (vers 622-543). — Il nous reste à parler du bouddhisme (1), qui prit naissance dans l'Inde, où il combattit le brahmanisme, vers le VIe siècle avant J.-C. Quelques siècles plus tard, il commença à se répandre beaucoup au dehors; mais, dans l'Inde même, malgré des triomphes passagers, il fut définitivement vaincu et à peu près éliminé vers le XIVe siècle. L'admiration de certains panthéistes et pessimistes contemporains pour cette doctrine, nous force de lui accorder une attention particulière.

Le fondateur du bouddhisme fut Siddhârtha, de la caste des kchatryas ou guerriers, fils du roi de Kapilavastu, de la famille des Çâkyas. On raconte que la vue des maux innombrables dont souffre l'humanité (il vit successivement un vieillard, un infirme et un mort) excita chez lui une si vive pitié qu'il ne songea plus qu'à y remédier. A cet effet, il se voua, vers l'âge de vingt-neuf ans, à la vie solitaire; il devint

(1) V. sur le bouddhisme Burnouf, Barthélemy Saint-Hilaire, M. Senart : *Essai sur la légende du Bouddha*, et récemment, dans un sens tout opposé : *le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, par Oldenberg, traduit de l'allem. par Foucher (1894).

mouni : de là le nom de Çâkya-mouni ou *solitaire des Çâkyas*. Le nom de *Bouddha* sous lequel on le désigne communément signifie *l'intelligent*, *l'éclairé*, *le sage*. Tout plein de la doctrine qu'il avait mûrie dans la solitude, Çâkya-mouni s'attacha à la répandre et à se concilier des disciples. Son enseignement fut une sorte de philosophie avant de devenir une religion. Il se rattache vraisemblablement au sankhya athée de Kapila. On peut remarquer ici qu'une institution devenue par la suite et chez divers peuples aussi formaliste et aussi superstitieuse que le bouddhisme, a pu naître d'une simple philosophie, et même d'une philosophie qualifiée d'athée : tant il est vrai que l'âme humaine est nécessairement religieuse, et revient toujours au culte d'une divinité, vraie ou fausse, alors même qu'elle en a méconnu l'existence.

Çâkya-mouni accepta donc les idées de Kapila sur l'éternité de la matière, l'apparition et la transmigration des âmes; il accepta aussi la théorie du *nirvâna* (nudité, dépouillement du corps) ou de la délivrance enseignée par les écoles brahmaniques. Mais tandis que celles-ci plaçaient le nirvâna dans un retour de l'âme au sein de Brahma, il y vit plutôt une sorte d'anéantissement, tout au moins celui de la pensée. On peut s'étonner que le nirvâna bouddhique, avec le néant ou le repos dans lequel il se perd, ait pu exercer une pareille fascination sur les esprits. Mais il ne faut pas oublier que les religions et les philosophies les plus erronées permettent toujours des équivoques, grâce auxquelles leurs partisans sont souvent moins éloignés de la vérité que les formules auxquelles ils s'attachent. Et puis le bouddhisme, qui, en morale et en politique, prêchait l'égalité des

castes et provoquait ainsi une révolution sociale, s'adressait surtout aux classes pauvres et méprisées de l'Inde, pour lesquelles le suprême bien pouvait paraître consister d'abord dans l'affranchissement de tous les maux.

D'ailleurs, la question du nirvâna divise les indianistes. Beaucoup d'entre eux repoussent l'opinion de Barthélemy Saint-Hilaire et Eugène Burnouf, d'après lesquels le nirvâna bouddhique serait un véritable anéantissement. Il est certain que les bouddhistes eux-mêmes ne l'entendent pas ainsi; car leurs cérémonies funèbres accusent nettement la croyance à la survivance de l'âme individuelle; de même ils invoquent Bouddha comme un être supérieur, distinct et immortel. Si donc le bouddhisme théorique a conclu à l'anéantissement, le bouddhisme pratique n'a pas tardé à s'y refuser : tant il est vrai que l'homme croit comme d'instinct à l'immortalité de l'âme. Pour en revenir au bouddhisme théorique, s'il propose comme fin dernière l'absorption dans le sein de Brahma, le nirvâna bouddhique se confond avec le nirvâna brahmanique, et le bouddhisme n'est qu'une variété du panthéisme.

Quel que soit son véritable dogme sur la fin dernière, le bouddhisme, considéré comme culte et esprit religieux, s'est répandu depuis longtemps dans une grande partie de l'Orient; il s'est modifié profondément suivant les peuples qui l'acceptaient, s'accommodant de tous les abus, de toutes les erreurs et de toutes les superstitions, en Chine, en Birmanie, au Japon, au Thibet surtout où règne le lamaïsme. Bouddha est honoré en Chine sous le nom de Fo, et les historiens chinois font remonter son apparition au

XI[e] siècle avant notre ère. Au Thibet, on croit toujours à de nombreuses réincarnations de Bouddha (1).

Telle donc a été la destinée du bouddhisme, religion mal définie dans ses croyances, qui a emprunté les principaux dogmes d'une philosophie brahmanique. Il a pu l'emporter sur les systèmes rivaux par un vrai sentiment des misères humaines à soulager et de l'égalité originelle entre les hommes; mais il n'a pu combattre victorieusement les maux qu'il déplorait, ni se garantir des principales erreurs qui en sont les causes, ni supprimer les superstitions grossières qui les rendent irrémédiables. Incapable de définir le nirvâna qu'il promet à ses fidèles, il a comprimé leurs meilleures aspirations et n'a pu devenir le principe d'aucune civilisation supérieure; il n'a guère su inspirer à ses sectateurs qu'une pitié ou une résignation stériles; en tout cas il n'a pu satisfaire leurs âmes affamées du désir de connaître et d'aimer sans mesure. Même en se dégageant des grossières superstitions où il est enveloppé, il ne vaut pas mieux que le pessimisme contemporain et ne méritera le suffrage que des sceptiques; il ne peut tenter que ceux qui sont fatigués de vivre et d'espérer. Aussi souscrivons-nous à cette conclusion de Barthélemy Saint-Hilaire : « Ce n'est pas une tentative sérieuse qu'une réhabilitation du bouddhisme; c'est tout au plus une fantaisie littéraire, qui elle-même n'est pas sans inconvénient. Les âmes sont travaillées d'assez de maux, sans y joindre un mal de plus. Qu'on admire, tant qu'on veut, le caractère du Bouddha, ses intentions et toute sa vie; mais que l'on fuie ses doctrines

(1) V. Desgodins, *Revue des religions*, 1890.

délétères. Le bouddhisme doit entrer dans l'histoire et y occuper désormais la place qui lui est due; mais il ne faudrait pas qu'il entrât dans les cœurs. » (Le *néo-bouddhisme.* Acad. des sciences mor. 1893, I, p. 709.)

CHAPITRE V

PHILOSOPHIE DES GRECS. PREMIÈRE PÉRIODE : AVANT SOCRATE. ÉCOLES IONIENNE, ITALIQUE, ÉLÉATIQUE, SOPHISTIQUE.

---

50. **Philosophie des Grecs** (1). **Trois périodes.** — Quel que soit le mérite des philosophes orientaux, nous ne pouvons les considérer que comme des précurseurs des philosophes grecs. Non pas que les sages de l'Orient aient été moins éclairés que leurs émules de l'Occident sur les vérités essentielles : c'est, au contraire, de l'Orient que la Grèce tenait ses traditions morales et religieuses, avec son existence. Mais la philosophie proprement dite, qu'il ne faut jamais confondre avec les traditions, bien qu'elle en naisse et s'en inspire, n'a pris sa forme complète, elle n'a trouvé sa vraie méthode qu'avec les philosophes grecs. Ils ont été les princes de la pensée par l'indépendance et l'originalité puissante de leur génie (2).

(1) Voir entre autres ouvrages : *la Philosophie des Grecs*, de Zeller; *Hist. de la psychologie des Grecs* par Chaignet; les Œuvres de M. Huit.

(2) Des historiens comme Zeller et Renouvier paraissent avoir exagéré cette spontanéité du génie grec. Mais, comme on l'a remarqué, « c'est dans la partie orientale du monde grec, où les relations avec l'Egypte, la Phénicie, la Perse étaient les plus fréquentes, que le mouvement scientifique prit naissance, et ce fait incontestable prouve l'influence de l'Orient sur la culture hellénique, plus clairement que les traditions fabuleuses des voyages entrepris par des philosophes grecs dans le but d'observer et d'étudier. »

C'est avec eux que la philosophie arrive à se distinguer nettement de l'enseignement traditionnel, sans le combattre néanmoins de parti pris; elle s'appuie sur la raison sans méconnaître d'ailleurs les droits de l'autorité. Elle se sert d'une dialectique savante et d'une logique incomparable, qui peut s'appliquer, pour les pénétrer, à toutes sortes d'objets. Elle scrute, en particulier, la nature humaine et parvient à démêler toutes les facultés, à déterminer leurs rapports et le rôle de chacune dans l'origine de la connaissance. Grâce à leurs principes et à leur méthode, les philosophes grecs ont pu traiter admirablement de la plupart des sciences supérieures; avec Aristote principalement ils ont fondé la psychologie, la morale, la politique, et organisé pour ainsi dire la philosophie. Celle-ci est essentiellement perfectible, sans doute, mais il ne faut pas songer à la refaire, car l'homme ne peut changer de nature. On comprend donc que beaucoup d'historiens de la philosophie l'aient fait dater des Grecs. Si elle n'est pas née avec eux, du moins ils ont eu le mérite de l'amener à l'âge adulte; ils ont surtout la gloire de l'avoir préparée à recevoir les enseignements de l'Evangile et à devenir, avec celui-ci, le principe d'une civilisation nouvelle et supérieure, d'un ordre social incomparablement meilleur que l'ancien.

Toutefois la philosophie grecque n'a porté que bien tard de si beaux fruits. Elle avait même déjà dépassé et de beaucoup l'époque de sa plus belle prospérité, lorsque l'Evangile vint la rajeunir et s'en servit pour renouveler le monde. Si donc on la considère indépendamment de ses destinées chrétiennes, la philosophie grecque a eu, comme toutes les choses humaines,

ses origines, ses progrès, son apogée glorieux, puis sa décadence et sa fin.

La plupart des historiens la divisent en trois périodes, qui s'étendent de l'an 600 environ avant J.-C., à l'an 529 de l'ère chrétienne. La première comprend les deux cents premières années. A ce moment, différentes écoles de philosophie naissent dans les colonies grecques d'Asie et d'Europe : ce sont les écoles d'Ionie, d'Italie, d'Elée, d'Abdère, qui toutes prétendent expliquer du premier coup la nature et les premiers principes des choses. Elles se développent d'abord isolément ou à peu près, puis se rencontrent et se combattent : de leur conflit naît le scepticisme et, ce qu'il y a de pire dans le scepticisme, la sophistique. Elle règne un moment à Athènes, foyer de la civilisation grecque.

A ce moment apparaît Socrate, qui confond les sophistes et, au lieu de créer à son tour des systèmes ambitieux, concentre l'attention de ses disciples sur la pensée humaine elle-même, sur la logique, les idées générales, la psychologie et la morale, inculquant ainsi la vraie méthode philosophique. Cette méthode prescrit d'abord de *se connaître soi-même.*

De ce moment date la seconde période, qui dure à peu près quatre cents ans, de Socrate à Ænésidème. Dans cet intervalle, la philosophie de Socrate est merveilleusement développée par ses disciples ; mais on voit se produire en même temps ou bientôt après une foule de systèmes, qui renouvellent les conflits de la première période et les aggravent, pour aboutir à un scepticisme plus inguérissable encore.

C'est en vain que, dans la troisième période, les systèmes antérieurs sont tour à tour repris et renou-

velés; c'est en vain notamment que les éclectiques alexandrins essaient de s'appuyer sur tous les systèmes ensemble et de les réconcilier, pour les perfectionner par une théosophie et même une théurgie qu'ils opposent à la sagesse et aux miracles de l'Evangile : ils manquent de critique et de principe directeur. Les vrais continuateurs des sages de l'antiquité, de Socrate, de Platon et d'Aristote, ce sont les Pères de l'Eglise et les autres philosophes chrétiens qui mettent la sagesse humaine au service de la foi. Les philosophes païens de Rome, d'Alexandrie et d'Athènes persévèrent et se consument dans leurs luttes intestines et stériles contre le bon sens et la foi, jusqu'à ce que leur dernière école, celle d'Athènes, soit fermée par ordre de Justinien, en 529 (1).

51. **Premières origines.** — Avant de retracer l'histoire de ces trois périodes, nous devons remarquer les antécédents de la philosophie grecque et chercher à démêler ses premières origines. Il est incontestable, avons-nous dit, que les Grecs tiennent leurs premières traditions de l'Orient; tout en témoigne : leur langue, leur mythologie, l'histoire même plus ou moins fabuleuse de leurs premiers législateurs, tels que Cadmus. Il est non moins certain que les idées religieuses régnantes et en particulier celles

(1) On a vu une certaine correspondance entre ces trois périodes de l'histoire de la philosophie grecque et les trois branches principales de la métaphysique : cosmologie, psychologie et théologie. Dans la première période, en effet, c'est la philosophie de la nature qui absorbe l'attention des sages; dans la seconde, c'est la connaissance de l'homme lui-même; dans la troisième, c'est la connaissance de Dieu ou de ce qui est au-dessus de l'homme. Mais il ne faut pas outrer ces rapprochements; car l'esprit humain s'est préoccupé de tous les problèmes philosophiques à chacune des époques de son histoire.

qui étaient transmises dans les *mystères*, ont exercé une grande influence sur les premiers sages. Or il paraît qu'on enseignait, dans les mystères, l'immortalité de l'âme ou du moins la métempsycose, le dualisme de l'esprit et de la matière, etc. (1). Ces idées font nécessairement le fond de toute religion et aussi de toute philosophie. Il ne faut donc pas opposer radicalement, même en Grèce, l'école des prêtres, groupés autour des temples où se rendaient les oracles, aux premières écoles philosophiques. Bien qu'il n'y eût pas précisément, en Grèce, de religion constituée, avec ses livres sacrés, tels que les Védas ou le Zend-Avesta, cependant la religion exerçait un empire universel; elle suggéra donc leurs premières doctrines aux penseurs indépendants. Aristote lui-même a signalé les rapports de ces théologiens du paganisme avec les premiers philosophes. On ne peut donc soutenir que la philosophie des Grecs a été toute spontanée. Certes, elle n'a point manqué d'originalité et, en supposant même que les Pythagore et les Platon aient voyagé dans le fond de l'Orient, ou se soient fait instruire de ses doctrines, on ne peut refuser au génie grec une large part d'invention; mais il importe de ne pas le regarder comme ne devant rien qu'à lui-même et isolé de toutes les traditions.

Il n'en est pas de la philosophie comme de l'art, et nous ne saurions dire avec l'auteur du *Dictionnaire des sciences philosophiques :* « La philosophie grec-

(2) Zeller regarde en particulier la doctrine de la migration des âmes ou de la métempsycose comme ayant passé des mystères dans la philosophie. — Sur « l'Immortalité de l'âme dans le monde païen » voir M. Huit, *Annales de phil. chrét.* 1887 juin, etc.

que s'explique d'elle-même, comme l'art grec. » L'art, en effet, s'attache à l'expression du beau, et l'on conçoit qu'une race mieux douée que les autres, ne doive de rencontrer cette expression qu'à elle-même et n'imite personne : la nature et la raison peuvent lui suffire. Voilà pourquoi les chefs-d'œuvre de l'art grec n'ont rien de commun avec les productions correspondantes : pagodes, idoles, tombeaux de l'Egypte et de l'Inde. Mais la philosophie tient aux traditions et aux connaissances morales les plus indispensables, et l'on ne conçoit pas qu'une race issue d'un peuple primitif n'ait été enseignée par personne.

Les premiers penseurs de la Grèce furent donc les interprètes des traditions en même temps que les créateurs de conceptions nouvelles. Ils revêtirent d'abord les souvenirs de leur race des plus belles couleurs; souvent même ils les trahirent plus qu'ils ne les exprimèrent dans les allégories, les fables, les mythes les plus ingénieux; ils furent poètes et s'appelèrent Orphée (1), Musée, puis Hésiode et Homère. Mais ils égarèrent le peuple plus qu'ils ne l'instruisirent (2). S'ils sont incomparablement supérieurs par le goût aux premiers écrivains de l'Inde, ils ne peu-

(1) On a contesté son existence avec plus de raison que celle d'Homère; mais le nom d'Orphée représente tout au moins une pléiade, sinon un génie personnel.

(2) De là ces plaintes des philosophes, de Xénophane de Colophon par exemple et de Platon, contre les mensonges des poètes et leurs fables corruptrices. De là aussi les tentatives faites pour expliquer tous les mythes, même les plus extravagants et les plus licencieux, d'une manière raisonnable et morale. Ainsi, le combat des dieux fut regardé comme celui des passions humaines ou des éléments de la nature. Anaxagore vit dans les flèches d'Apollon les rayons du soleil. On chercha même, dans l'Iliade et dans l'Odyssée, des leçons de toutes les

vent soutenir la comparaison avec les auteurs inspirés, qui donnèrent au peuple de Dieu ses premiers monuments, admirables de vérité autant que de poésie. L'Ecclésiastique a célébré ces vrais sages des premiers temps, ces dignes *pasteurs des peuples*, selon l'expression d'Homère, devenue celle de l'Eglise : « Louons, dit-il, ces hommes fameux, dont nous sommes la race... Ils ont commandé à leur peuple, qui a reçu de la solidité de leur sagesse des paroles toutes saintes. Ils ont recherché, dans leur habileté, des modes harmonieux, et ils nous ont laissé les cantiques de l'Ecriture. Riches en vertu, zélés pour la véritable beauté, ils ont gouverné leurs maisons en paix. » (chap. XLI).

Entre ces sages de l'Ecriture et ceux de la Grèce antique il y a d'ailleurs, avec des oppositions, bien des caractères communs. Comme Moïse, David et Sa-

sciences et de toutes les vertus : c'était tomber dans l'exagération. En réalité, il faut distinguer, dans les conceptions des poètes, d'une part ce que la raison et le cœur humain, guidés par les meilleures traditions, ont su exprimer de beau et de bien, et, d'autre part, ce qu'une imagination indépendante et capricieuse jusqu'à la licence a pu y ajouter de douteux et de mauvais. Les poètes rencontrent plus d'une fois et du même coup la beauté, la vérité et la vertu. Que peut-on reprocher aux adieux d'Andromaque et d'Hector, à l'arrivée d'Ulysse chez les Phéaciens, à la prière du vieux Priam, qui obtient d'Achille le cadavre de son fils? La Providence, l'immortalité de l'âme, une justice suprême et invincible comme les destins est affirmée à toutes les pages, pour ainsi dire. Il est vrai qu'en même temps la divinité est multipliée et revêtue de toutes les passions humaines. C'est le danger de la poésie et de l'art, laissés trop à eux-mêmes, de substituer insensiblement l'image à la réalité, le sentiment à la raison ; de faire ainsi passer l'homme du joug de la vertu sous la loi physique des passions; d'abaisser enfin les peuples ignorants jusqu'à l'idolâtrie. C'est pourquoi nous disions que les poètes anciens ont plus égaré les peuples qu'ils ne les ont instruits et éclairés.

lomon, les premiers sages de la Grèce sont d'ordinaires rois ou législateurs, poètes, prophètes même. C'est ainsi qu'Epiménide de Cnosse, en Crète, patrie de Minos, mais qui ne vivait que vers le VIe siècle avant J.-C., nous apparaît encore comme entouré d'une auréole surnaturelle. Il exerça une prodigieuse influence sur son siècle. On lui attribuait le don de prophétie. Ce qui paraît certain c'est qu'il purifia la ville d'Athènes désolée par la peste et réconcilia les partis.

52. **Les Gnomiques.** — Du sage Epiménide on peut rapprocher tous les *gnomiques*, qui précédèrent les philosophes proprement dits. Leur nom vient de ce qu'ils exprimaient leurs doctrines en sentences courtes et frappantes (γνώμη), en maximes morales ou politiques, analogues aux *soûtras* des Hindous et qui nous rappellent mieux encore les proverbes de l'Ecriture. Cette forme populaire est peut-être la plus ancienne de la philosophie ; car on peut ne pas voir encore la philosophie dans les hymnes religieux, ni dans les cosmogonies et les allégories des poètes. Cette forme spontanée et originelle prépare la forme savante et didactique, qu'elle ne cesse d'accompagner ensuite dans tous les temps, car elle est toujours utile et chère aux esprits. On la retrouve donc de quelque manière à toutes les époques, chez tous les peuples et dans tous les genres. C'est ainsi qu'un fabuliste, comme Esope ou Phèdre ou La Fontaine, ne fait que commenter une sentence qui lui sert de texte ou de moralité. Un observateur des mœurs du monde, comme La Rochefoucauld, laissera de côté la fable et se contentera d'exprimer sa pensée en maximes fortes et profondes. Un auteur ascétique, comme

celui de l'Imitation, formulera d'une manière analogue non plus les règles de l'égoïsme mais celles d'une ardente charité et d'une vie toute surnaturelle. Il n'est pas d'auteur, pour ainsi dire, dont on ne puisse extraire un certain nombre d'aphorismes qui livrent toute sa pensée.

La *philosophie sentencieuse* persiste donc avec la philosophie systématique. Chez les Grecs, elle l'a préparée et s'est élevée à une richesse et une perfection de forme remarquables. On peut composer de très belles anthologies avec les vieilles maximes de Pythagore, de Phocylide, de Theognis et autres sages. Un choix, sans doute, est nécessaire, car, à la différence des auteurs inspirés de nos livres saints, les gnomiques sont tantôt instruits et tantôt abusés par l'expérience de la vie; et leur philosophie se montre tour à tour spiritualiste et sensuelle, religieuse et sceptique, trop indulgente ou trop austère. Néanmoins, comme ils se tiennent plus près des vérités premières et du bon sens, leurs sentences donnent moins de prise à la critique que les systèmes qui les ont remplacées.

53. **Les sept sages.** — Parmi les gnomiques il faut comprendre les sept sages de la Grèce. Leur philosophie était toute pratique et exprimée d'ordinaire en vers sentencieux, confiés à la mémoire du peuple. Platon, dans le *Protagoras*, énumère les sept sages suivants : « Thalès de Milet, Pittacus de Mitylène, Bias de Priène, Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Chènes, Chilon de Lacédémone, que l'on compte, ajoute-t-il, pour le septième de ces sages. » Cependant on substitue généralement le nom de Périandre, tyran de Corinthe, à celui de Myson. D'au-

tres auteurs maintiennent ces deux noms et ajoutent Epiménide, que nous avons déjà signalé, Phérécyde de Scyros, le Scythe Anacharsis. Le nombre des sages a été ainsi élevé jusqu'à seize. Nous devons faire connaître les principaux.

54. **Solon** (vers 638-558). — Le plus célèbre est Solon, poète, législateur et philosophe, né à Salamine et descendant de Codrus. Disposant d'une grande fortune, il visita la Grèce, l'Egypte, l'Asie. Ses concitoyens, qui lui devaient d'avoir repris Salamine sur les Mégariens, le chargèrent de réformer les lois d'Athènes et de réconcilier les pauvres avec les riches. Nommé à cet effet seul archonte (594), il refusa la tyrannie que lui offraient les plus puissants, divisa les citoyens en quatre classes d'après leurs revenus, organisa le Sénat et l'Aréopage, ordonna que les juges seraient, chaque année, tirés au sort dans toutes les classes, accorda les plus grands pouvoirs à l'assemblée du peuple composée des quatre classes et crut ainsi donner aux Athéniens « les meilleures lois qu'ils pouvaient recevoir » ; puis il s'absenta de nouveau pour dix ans. C'est à cette époque qu'il faut placer sa visite au roi de Lydie et le fameux entretien dont Hérodote et Plutarque nous ont gardé le souvenir. A Crésus, qui se flattait d'être heureux, Solon répondit par cette leçon fort bien preparée et où toute la sagesse grecque est présentée sous le meilleur jour : « Nous avons reçu en partage de Dieu, nous autres Grecs, toutes choses en une moyenne mesure ; notre sagesse, surtout, est ferme, simple, et, pour ainsi dire, populaire ; elle n'a rien de royal ni de splendide ; son caractère, c'est cette médiocrité même. En nous faisant voir la vie humaine agitée par des vicis-

situdes continuelles, cette sagesse ne nous permet ni de nous enorgueillir des biens que nous possédons, ni d'admirer dans les autres une félicité que le temps peut détruire. Il n'est pas d'homme à qui l'avenir n'amène mille événements imprévus. Celui donc à qui les dieux ont accordé jusqu'à la fin de la vie une constante prospérité, voilà le seul que nous estimons heureux. Mais l'homme qui vit encore et qui est exposé à tous les périls de la vie, son bonheur est aussi incertain, aussi peu en son pouvoir que le sont pour l'athlète qui combat encore, la proclamation du héraut et la couronne ». De retour à Athènes, Solon essaya vainement d'apaiser de nouveau les querelles des factions : elles aboutirent à la tyrannie de Pisistrate. Solon fut respecté de tous les partis et finit en sage comme il avait vécu : « Je vieillis, disait-il, en apprenant toujours ».

55. **Pittacus.** — Comme Solon, Pittacus de Mitylène, né vers 652 et mort vers 569, fut législateur de sa patrie, mais sans fonder de gouvernement. Une de ses lois punissait doublement les fautes commises pendant l'ivresse. Il fut élu dictateur pour défendre Mitylène contre les bannis, commandés par le poète satirique Alcée. On raconte que Pittacus ayant fait prisonnier son ennemi, qui ne lui avait pas épargné ses traits venimeux, lui rendit la liberté, en disant : « Il vaut mieux pardonner que punir ». On attribue encore à Pittacus des maximes telles que les suivantes, d'un caractère tout pratique : « Saisis l'à-propos — N'annonce jamais ce que tu dois faire ; car, si tu échoues, on se moquerait de toi ». En voici une autre où perce l'égoïsme : « Ne dis pas de mal de ton ami, ni du bien de ton ennemi ».

56. **Bias.** — Bias de Priène (Ionie), né vers 570, rendit lui aussi de grands services à sa patrie par la sagesse de ses conseils. Doué d'une grande éloquence et connaissant bien les lois de son pays, il ne se consacrait qu'à la défense des bonnes causes. Un impie l'interrogeait un jour sur la piété, il garda le silence. Il aimait à dire : « Pendant que vous êtes jeune, faites-vous de la sagesse un viatique pour la vieillesse ; car c'est là le moins fragile de tous les biens ». Il disait encore : « C'est le propre d'une âme malade de désirer l'impossible et de ne pas songer aux maux d'autrui. — Les gens de bien sont faciles à tromper. — Quand tu fais quelque chose de bien, fais-en honneur aux dieux, non à toi-même ». On lui attribue aussi cette maxime moins belle et qui trahit le pessimisme : « Il faut aimer comme si on devait haïr un jour, parce que la plupart des hommes sont pervers ». Son mot le plus célèbre et qui exprime très bien l'esprit de détachement, est celui qu'il aurait prononcé, lorsque, abandonnant sa fortune, pour se mettre à la tête des émigrants d'Ionie, après la conquête de Cyrus, il dit : « Je porte tout avec moi — *Omnia mecum porto*. »

57. **Cléobule, etc.** — Cléobule de Lindos (île de Rhodes), contemporain de Solon, visita l'Egypte et succéda à son père sur le trône de sa patrie. Il avait composé des chants et beaucoup de questions énigmatiques en vers. Sa maxime favorite était que « le meilleur consiste dans la juste mesure ou le juste milieu ». Ce principe est devenu l'une des bases de la morale d'Aristote. Il disait encore : « Ne sois ni fier dans la prospérité, ni humble dans l'adversité. — Marie-toi parmi tes égaux, car si tu prends femme dans

un rang plus élevé, tu auras des maîtres et non des parents. » Il pensait qu'on devait accorder beaucoup de soin à l'éducation des filles. Lui-même donna l'exemple et sa fille Eumétis ou Cléobuline se distingua dans les mêmes connaissances que son père.

Chilon. — Chilon de Lacédémone fut éphore en 556. Il donna à ses concitoyens d'excellents conseils, qui ne furent pas toujours suivis. On lui attribue la fameuse sentence : « Connais-toi toi-même », que Socrate devait si bien pratiquer. On cite encore de lui les maximes suivantes : « Plutôt une perte qu'un gain honteux : l'un n'afflige qu'une fois ; l'autre est une source éternelle de regrets. — Que le malheur d'un ami vous trouve plus empressé que sa bonne fortune. — Que ta langue ne devance pas ta pensée ». Sa sagesse ne l'empêcha pas de mourir de joie, dit-on, en apprenant la victoire de son fils aux jeux Olympiques.

Myson de Chênes, bourg du mont Œta, était laboureur. Il est un de ceux auxquels on attribue la fameuse sentence : « Connais-toi toi-même ». Il était contemporain de Solon et d'Anacharsis.

Anacharsis, Scythe de naissance, visita la Grèce et particulièrement Athènes, où il devint l'ami de Solon. Sa sagesse et ses maximes devinrent très célèbres parmi les Grecs. Au cours de ses pérégrinations, il fut témoin, à Cyzique, de la célébration des mystères de la Mère des dieux. Il fit vœu, dit-on, d'importer ces rites dans son pays ; mais, ayant osé le faire, il fut tué par son frère, Saulius, roi des Scythes, indigné de cette impiété envers les dieux indigènes.

Périandre (vers 615-535) était tyran de Corinthe. Il gouverna d'abord avec sagesse et limita lui-même

son autorité ; mais, à la suite de troubles, il devint cruel et n'épargna pas même sa femme, qu'il tua brutalement, ni son fils, indigné de cet attentat et qu'il obligea à prendre la fuite. On lui attribue quelques maximes qui ne justifient pas sa place parmi les sages. C'est lui qui, au dire d'Aristote (*Polit.* l. III, chap. VIII) aurait donné, sous forme allégorique, à Thrasybule, tyran de Milet, le conseil d'assurer sa tyrannie en se débarrassant des principaux citoyens.

58. **Phérécyde.** — Nous voici maintenant en présence d'un sage que l'on compte parmi les philosophes ioniens, mais dont la doctrine et la physionomie offrent un caractère à part. Phérécyde naquit vers 600 à Scyros, une des Cyclades, dont le port était très fréquenté des Phéniciens. Il s'instruisit dans leurs croyances et se composa une sorte de système général, analogue à ceux qui se produisaient déjà à cette époque sur différents points de la Grèce. Il ne reste que quelques fragments de son livre très obscur sur *la Nature des dieux*, écrit en prose. D'après ces fragments, Phérécyde aurait admis deux premiers principes éternels : une matière informe et liquide, et une cause ordonnatrice. La terre, regardée comme le centre du monde, aurait été formée par la première ; puis l'amour aurait fait naître une multitudes de divinités, entre autres Ophionée, le grand serpent, et les ophionites, qui combattent contre l'armée de Saturne. Le ciel appartient aux vainqueurs, et les vaincus sont précipités dans les régions inférieures.

Phérécyde enseigna nettement le dogme de l'immortalité de l'âme : Cicéron le regarde comme le premier auteur philosophique qui ait professé cette vérité. Phérécyde fut accusé d'impiété par les Dé-

liens, parce qu'il n'offrait pas de sacrifices aux dieux, et l'affreuse maladie dont il mourut (maladie pédiculaire) fut regardée comme un châtiment. Pythagore, son disciple, accourut d'Italie pour l'assister et lui rendre les derniers devoirs.

59. **Simonide.** — Citons encore Simonide de Céos (vers 558-468), grand poète, dont Cicéron a dit : *Non tantum suavis poeta sed doctus sapiensque.* Toujours d'après Cicéron, Simonide aurait fait d'excellentes remarques sur la mémoire locale et le secours qu'on peut en tirer ; il serait ainsi l'inventeur de la mémoire artificielle. Plutarque lui attribue ce mot : « La peinture est une poésie muette, et la poésie une « peinture parlante » ; et cet autre : « Qu'il s'était souvent repenti d'avoir parlé, et jamais de s'être tu ». L'expérience de la vie le rendit assez sceptique, s'il faut en juger par la réponse qu'il fit à la femme d'Hiéron, qui lui demandait s'il valait mieux être riche ou sage. Il répondit qu'il valait mieux être riche ; car il voyait les sages passer leur vie à la porte des riches.

Phaléas de Chalcédoine ne nous est connu que par Aristote, qui l'a réfuté. A la différence des Solon et autres sages législateurs et réformateurs des peuples, Phaléas était un utopiste, qui voulait que les propriétés fussent égales entre les citoyens. Il pensait que toutes les causes de discussion disparaîtraient avec cette égalité, d'ailleurs chimérique.

60. **Ecole ionienne. Thalès de Milet** (vers 639-546). — Ce n'est plus un sage seulement que nous trouvons en Thalès, mais un fondateur d'école. Il est regardé comme le père de la philosophie naturelle, qui devait caractériser toute l'école d'Ionie. Thalès naquit d'une famille originaire de Phénicie, établie à

Milet, ville la plus considérable de l'Ionie, qui avait envoyé plus de 80 colonies sur les divers rivages de la Méditerranée. Il voyagea en Egypte, où il se fit initier, dit-on, aux mystères des prêtres égyptiens, et s'appliqua à la double observation des hommes et de la nature. Il passe pour avoir calculé les éclipses ; mais il est difficile d'admettre que les prêtres égyptiens aient appris de lui à mesurer la hauteur des pyramides, par la grandeur de l'ombre. On attribue à Thalès des réponses fort sages, qui rappellent celles des autres gnomiques. En voici quelques-unes : « Qu'y a-t-il de plus ancien ? — Dieu, car il n'a point eu de commencement. — De plus beau ? — Le monde, car c'est l'œuvre de Dieu. — De plus grand ? — L'espace, car il contient tout. — De plus rapide ? — La pensée, car elle s'élance partout. — De plus utile ? — La vertu, car elle fait bien user de tout, etc. »

Mais Thalès ne se borna pas à énoncer des sentences morales et politiques : il jeta les bases d'un système. Partant de ce principe, si souvent invoqué, que rien ne se fait de rien, il chercha un élément primitif unique dont tout aurait été fait, et crut trouver cet élément dans l'eau. On remarquera la différence de ce système d'avec celui de Kanada, qui supposait des éléments *multiples* (voir n. 46). Thalès observait, sans doute, que l'eau est nécessaire à l'humidité et partant à la vie (suc, sang) des animaux et des plantes, et que de plus elle est admirablement susceptible de tous les états et de toutes les formes. Peut-être aussi subissait-il l'influence de la mythologie, d'après laquelle l'Océan est le père de tous les êtres.

Quoi qu'il en soit, en paraissant ne se préoccuper

que de l'origine du monde sensible, Thalès ne niait pas le monde supérieur. D'après lui, au contraire, au dire d'Aristote, « tout est plein de dieux ou de génies. » Il est vrai que ces dieux animent pour ainsi dire toute la nature ; ils sont l'âme qui meut toutes choses. De là cet hylozoïsme qui caractérise l'Ecole ionienne. On n'est pas fondé cependant, croyons-nous, à la regarder comme livrée tout entière au matérialisme. Tout ce qu'on peut dire, c'est que l'étude exclusive de la nature prépare à cette erreur. On le verra par l'exemple des atomistes, dont nous parlerons tout à l'heure. On le voit aussi par l'exemple d'*Hippon* de Rhegium, dont les idées sur la nature se rapprochent de celles de Thalès, et qui paraît avoir vécu plus tard. Aristote le cite après Thalès, mais n'en parle qu'avec dédain ; il le regarde comme un penseur des plus grossiers.

61. **Anaximandre** (vers 611-546) de Milet (1) s'appliqua à des travaux astronomiques et arriva, paraît-il, à d'assez belles découvertes. Il regardait la terre comme une sphère placée au centre de l'univers ; il pensait que la lune emprunte sa lumière au soleil et que celui-ci, composé d'un feu très pur, devait égaler la terre en grosseur. On lui attribue l'invention du cadran solaire. En cosmogonie, il refusait de regarder l'eau ou tout autre élément particulier comme le premier principe des choses ; il ne voyait à l'origine que l'*infini* (τό ἄπειρον), probablement une

(1) On a dit qu'Anaximandre avait été disciple de Thalès et qu'il avait été, à son tour, maître d'Anaximène. Mais il faut renoncer, paraît-il, à chercher une succession régulière de philosophes ioniens, semblable aux écoles qui se constituèrent un peu plus tard.

sorte de matière informe ou de chaos. Maintenant comment ce chaos parvint-il à s'organiser? Anaximandre a recours à l'hypothèse mécaniste plutôt qu'à l'hypothèse dynamiste, et laisse peu d'espoir au spiritualisme. Il regarde l'âme humaine comme quelque chose d'éthéré; il pense que tous les animaux ont pris leur origine dans l'eau et ont été formés par voie de transformation successive. Tout change, se transforme : il n'y a de permanent que cet infini matériel ou indéfini, principe dont tout émane. On voit que le matérialisme et le transformisme d'Anaximandre a devancé celui de Darwin. Anaximandre paraît encore avoir admis la pluralité des mondes.

62. **Anaximène** de Milet se rapprocha de la doctrine de Thalès. Seulement, au lieu de l'eau, ce fut l'air qu'il regarda comme le principe universel des choses et de toutes leurs modifications, du mouvement et de la vie. L'air, en effet, est plus subtil que l'eau, il est répandu partout, et sa condensation expliquerait tous les corps. Il attribua encore à ce même principe l'immensité et l'éternité. Sans doute il aurait préféré l'éther à l'air, s'il avait distingué l'un de l'autre.

63. **Diogène d'Apollonie** (Crète), qui florissait à Athènes, vers 460 avant J.-C., se rattache à Anaximène. Il admet, avec lui, que l'air est le principe de tous les corps; il croit à la formation et à la destruction de mondes successifs, etc. Mais il prête, en outre, à l'air la pensée, qui organise tout dans la nature. Maintenant cet air, principe intelligent des choses, est-ce l'atmosphère, comme Aristote semble le faire dire à Diogène, ou bien quelque autre fluide plus subtil, analogue au « feu artiste » des stoïciens? Peu im-

porte. L'hylozoïsme de l'Ecole ionienne n'en touche pas moins au panthéisme équivoque de l'Ecole stoïcienne. On peut voir aussi, dans les idées de Diogène, des traces de l'influence d'Anaxagore. Comme ce dernier, il fut accusé d'impiété par les Athéniens, et cette accusation lui fit courir de vrais dangers.

64. **Héraclite** d'Ephèse (vers 520-460) donna à la philosophie ionienne de plus grands développements. Né dans les grandeurs, il y renonça pour vivre dans la retraite, et mérita le surnom de *vraiment grand*. Nature mélancolique et chagrine, il dédaignait les livres, ne voulant rien devoir qu'à lui seul. Il ne laissa lui-même qu'un ouvrage incomplet et obscur, qui lui valut le surnom de *ténébreux*. En logique, Héraclite distingue deux moyens de connaissance ; les sens et la raison. Mais aucun ne peut, d'après lui, donner la certitude ; car les sens ne perçoivent que les choses contingentes, qui sont dans un flux perpétuel ; en sorte qu'à ne juger que par les sens, tout est vrai et tout est faux, il n'y a ni bien ni mal. D'autre part, la raison individuelle ne paraît pas moins faillible. Il n'y a d'infaillible que la raison universelle et divine ; on ne peut connaître le vrai qu'en entrant en communion avec elle.

En métaphysique, au lieu de l'eau ou de l'air, Héraclite regarde le feu comme le principe premier et universel des choses : tout en vient et tout y retourne ; il détruit tout ce qu'il anime, et l'univers lui-même sera consumé. Mais, dans la pensée d'Héraclite, ce feu paraît être la manifestation d'un principe supérieur ; car il est partout, il est vivant et divin. D'après lui, c'est la discorde qui a fait la variété des choses,

leur opposition et leur contraste : tout rentrera dans l'unité par la concorde et la paix.

Maintenant quelle est la première cause qui a fait succéder la variété à l'unité et tiré de la guerre même de tous les éléments la plus belle harmonie? D'après Héraclite, c'est le destin. C'est lui qui fait que tout passe, que tout s'écoule sans arrêt possible. Héraclite insistait sur cet écoulement fatal, cette instabilité universelle des choses, disant par exemple qu'on ne peut se baigner deux fois dans le même fleuve. De même que les autres philosophes de l'Ecole ionienne, il n'aperçoit pas à travers ce monde sensible un monde intelligible et immuable : aussi est-il peu favorable à la spiritualité de l'âme. Il compare celle-ci à une vapeur qui se dissipe. Néanmoins c'est lui qui a dit cette parole profonde : « La mort réserve aux hommes ce qu'ils n'espèrent ni ne croient. »

Ses vues astronomiques sont des plus imparfaites. Il regarde le soleil et les astres comme des flammes résultant d'évaporations concentrées; la grandeur du soleil serait médiocre et, pour ainsi dire, la même que sa grandeur apparente; les éclipses et les phases de la lune proviendraient de l'inclinaison des bassins contenant les feux célestes, etc.

Mais ce n'est point par de tels côtés puérils qu'il faut juger la philosophie d'Héraclite : on doit considérer plutôt les analogies qu'elle offre avec les philosophies qui l'ont suivie. On y remarque, en effet, l'assimilation de l'être au *devenir* : l'essence de l'être est le mouvement. On y remarque aussi l'opposition de ce qui passe et de ce qui reste, l'un et l'autre rapportés à quelque principe supérieur, peut-être la pensée; car Héraclite aurait dit, avant Anaxagore :

C'est la pensée qui gouverne le monde. La doctrine de l'unité universelle apparaît aussi chez Héraclite, mais elle est moins affirmée que chez Xénophane. Avant Hégel, qui s'en est prévalu, il a paru identifier les contraires. On remarquera aussi les rapports de sa doctrine avec celle des stoïciens : elles ont de commun l'idée du *destin* et l'hypothèse du *feu*, principe universel des choses qu'il reproduit éternellement, après les avoir détruites. Avec celle des stoïciens encore, la morale d'Héraclite consiste à se soumettre au destin, à la nécessité supérieure des choses.

Enfin on remarquera les vues d'Héraclite sur la philosophie du langage. Selon lui, « les noms sont des ouvrages de la nature. Le mot est une propriété, une vertu de la chose, qui la suit comme son ombre... C'est dans le nom, s'il est bien appliqué, que se laisse le mieux et le plus sûrement chercher et reconnaître la vraie nature de la chose ». (Chaignet.)

65. **Cratyle**. — A la suite d'Héraclite signalons Cratyle, l'un de ses disciples, qui fut, à son tour, maître de Platon. Cratyle est rangé souvent parmi les sophistes. Platon apprit de lui combien les choses sensibles sont incapables de nous donner la certitude et la science. La conclusion était qu'il fallait chercher celle-ci dans le monde supérieur et éternel des idées. Si Cratyle n'en convint pas, Platon du moins le démontra admirablement. Cratyle outrait plutôt le scepticisme de l'école d'Ionie, disant par exemple qu'on ne peut pas même s'embarquer une seule fois sur le même fleuve, et que toute parole est trompeuse ; car elle n'énonce jamais ce qui se passe au moment présent. En conséquence, Cratyle, d'après la légende, au

lieu de parler pour s'exprimer, préférait remuer le doigt.

66. **Anaxagore** de Clazomène (vers 500-428) eut des vues plus justes qu'Héraclite, en astronomie et en métaphysique. Il estimait que le soleil ne le cède pas en grandeur au Péloponèse; il connut la véritable cause des éclipses et pensa même que la lune était habitée. En métaphysique, tout en admettant, avec ses prédécesseurs, une substance éternelle, il ne crut pas que le destin l'avait organisée : Toutes choses étaient confondues, dit-il; puis vint l'intelligence (νοῦς), qui fit régner l'ordre. « Quand un homme vint dire, remarque à ce sujet Aristote, qu'il y avait dans la nature comme dans les animaux une intelligence qui est la cause du monde et de tout l'ordre qui y éclate, cet homme parut seul avoir conservé sa raison, au milieu des opinions arbitraires et téméraires de ses devanciers. » Malheureusement Anaxagore ne développe pas cette vérité, et il semble prêter l'esprit organisateur et suprême à toute la nature. Il hésite aussi sur l'immortalité de l'âme. A qui lui demande : Où serons-nous après cette vie? Il répond : Où étiez-vous avant d'y entrer?

En physique, il n'admet pas que tous les corps viennent d'un seul élément (eau, air ou feu); mais, se rapprochant d'Anaximandre, il explique tout par des *homéoméries* inaltérables, éternelles et en nombre infini. Ces homéoméries cependant ne sont pas les atomes de Démocrite, et il rejette l'hypothèse du vide. Chaque homéomérie en contient une infinité d'autres; en sorte que tout est dans tout. Enfin Anaxagore, comme l'avait fait Héraclite, donna une place à la morale dans la philosophie; il fut même le

premier à expliquer les poèmes d'Homère dans un sens allégorique et favorable aux bonnes mœurs. L'influence qu'il exerça sur ses contemporains fut considérable. Il enseigna pendant trente ans, à Athènes, où il compta, parmi ses élèves, Thémistocle, Thucydide, Périclès, Empédocle, Euripide. Accusé d'impiété, sans doute en haine de Périclès, son protecteur, il fut jeté en prison. Quand il en sortit, il se retira à Lampsaque; il s'y laissa, dit-on, mourir de faim à 72 ans.

67. **Archélaüs**, de Milet ou d'Athènes, disciple d'Anaxagore, lui aurait succédé, d'abord à Lamsaque, puis à Athènes. C'est de lui que Socrate aurait appris la philosophie de la nature; mais cette opinion ne repose sur aucun fondement suffisant. Les uns lui prêtent les idées principales d'Anaxagore; les autres, celles de Diogène d'Apollonie. Archélaüs aurait admis, comme une sorte de dualité, le chaud et le froid, ou mieux le feu et l'eau. De leur action réciproque auraient été produits la terre et l'air. Ces quatre éléments sont superposés dans l'ordre de leur densité; de l'action du feu, qui les domine tous, seraient nés tous les êtres vivants. Archélaüs fut surnommé le *physicien* : c'est, en effet, le dernier représentant de l'école ionique. Avec lui, le matérialisme paraît triompher tout à fait, si l'on en juge par le résumé suivant de sa doctrine, selon Diogène Laërce : « Les hommes sont nés spontanément de la terre; ils ont ensuite fondé des villes, créé les arts et établi des lois; la différence du juste et de l'injuste n'est point fondée sur la nature des choses, mais elle dépend uniquement des lois positives. » Ces conceptions matérialistes sur le monde des choses extérieures ne durent

pas satisfaire Socrate, s'il est vrai qu'il ait entendu Archélaüs : il chercha dans l'âme elle-même un champ mieux ouvert à l'observation et à la certitude.

68. **Hermotime.** — Au grand nom d'Anaxagore se rattache encore celui d'Hermotime, lui aussi de Clazomène. Il aurait, avant Anaxagore, regardé l'intervention de l'intelligence comme nécessaire pour expliquer le *cosmos*. Pline l'Ancien rapporte que, d'après une tradition, Hermotime avait la faculté de s'abstraire au point que son esprit quittait son corps et voyageait au loin, d'où il rapportait ensuite, au réveil, tout ce qu'il avait vu et entendu. Ses ennemis en profitèrent un jour pour brûler son corps, pendant l'absence de son esprit. Cette légende nous montre, en tout cas, que tels philosophes ont pu prétendre, vers cette époque, à une sorte de seconde vue et d'auto-hypnotisme. Zeller regarde Hermotime comme un personnage fabuleux.

69. **Ecole italique.** — A l'opposé de l'école ionienne, qui représente l'une des tendances les plus remarquables de l'esprit grec, nous trouvons l'Ecole italique ou pythagoricienne, qui prévalut généralement chez les Grecs doriens. Et il n'est pas sans intérêt de remarquer que ces deux branches principales de la famille grecque, si différentes au point de vue des mœurs, des institutions, de la littérature et des arts, diffèrent également au point de vue philosophique. Bien mieux que l'Ecole de Thalès, celle de Pythagore touche à la religion ; non seulement elle en naît, mais elle en affecte encore les caractères ; elle s'entoure de mystères, de symboles difficiles à comprendre, ses disciples s'astreignent à

une règle austère : c'est une école religieuse autant que philosophique. De là sans doute son influence extraordinaire sur le monde grec et sur les philosophes de l'époque suivante. C'est de Pythagore que Platon relève, après Socrate ; c'est à lui qu'il emprunte, en les modifiant, quelques-unes de ses plus hautes conceptions. Malheureusement les origines et les premiers développements du pythagorisme sont bien mal connus et autrement que par des témoins immédiats ; les monuments authentiques sont rares ; les principaux sont quelques fragments précieux de Philolaüs.

70. **Pythagore** naquit probablement à Samos vers 580 ; d'autres le font tyrrhénien ou même syrien. Il fut, dit-on, le disciple de Phérécyde. On lui prête aussi bien d'autres maîtres. La tradition rapporte qu'il voyagea beaucoup pour s'instruire, en Egypte et en Orient. Plusieurs ont pensé cependant qu'il ne s'était guère inspiré que des mystères célébrés en Grèce, notamment à Delphes et en Crète, où il descendit avec Epiménide dans l'antre de *Jupiter Crétois*. Revenu à Samos et ayant trouvé cette ville au pouvoir du tyran Polycrate, il s'exila définitivement et se rendit dans la Grande-Grèce. C'était, au dire de Cicéron, vers la quatrième année du règne de Tarquin le Superbe, entre 520 et 530 av. J.-C. Il fut, dit-on, le législateur de Crotone ; et son école, qui comptait trois cents disciples, fournit des magistrats aux principales villes d'Italie et de Grèce, alors sous le régime aristocratique. Les pythagoriciens formaient une secte plutôt qu'une école libre et ouverte. Ils pratiquaient des initiations, ils employaient un langage symbolique et accordaient beaucoup à l'autorité. « Le Maître l'a dit — Αὔτος ἔφη », c'était leur

dernier mot. Le silence que Pythagore imposait à ses disciples pendant cinq ans est devenu proverbial. Ils devaient se taire sur certains points pendant toute leur vie. Jamblique a pensé qu'ils mettaient leurs biens en commun, selon cette maxime du maître : « Tout est commun entre amis », qu'ils auraient prise ainsi au pied de la lettre. Ce qui est certain, c'est que l'amitié des pythagoriciens était devenue proverbiale, comme en témoigne l'histoire de Damon et de Pythias. Les femmes étaient admises daus l'association. A la suite d'une révolte du parti populaire, les pythagoriciens de Crotone perdirent le pouvoir; Pythagore lui-même aurait péri dans ces troubles. Mais sa doctrine était fondée et subsista longtemps par la fidélité et le mérite de ses disciples.

71. **Pythagorisme.** — Si maintenant l'on cherche à définir le pythagorisme, on est dans le plus grand embarras, car nous n'avons rien d'écrit par son fondateur. Les *Vers dorés* n'expriment que la morale de l'école, et d'ailleurs ils ne sont pas de Pythagore. Nous n'avons rien non plus d'authentique qui ait été écrit par ses disciples immédiats. En définitive, le pythagorisme ne fut pas l'œuvre d'un seul homme, bien que Pythagore en ait fourni probablement la meilleure part. Il s'est constitué assez longtemps après son fondateur. Voilà pourquoi les auteurs ne sont pas d'accord sur la place qu'il occupe dans l'histoire de la philosophie grecque (1). Quoi qu'il en soit, voici ce qu'on peut dire de plus plausible peut-être sur le pythagorisme lui-même.

(1) Voir, par exemple, la discussion de M. Mabilleau sur ce point. (*Hist. de la phil. atomistique*).

Comme la philosophie des Ioniens, le pythagorisme est avant tout une philosophie de la nature. Mais, tandis que l'Ecole ionienne était absorbée par la physique, l'école pythagoricienne préférait l'étude des mathématiques : de là le caractère plus abstrait de sa philosophie. Là où les physiciens de l'Ionie ne voient que des éléments ou des masses, des formes plus ou moins belles et puissantes, les mathématiciens de la Grande-Grèce voient des rapports numériques ; ils découvrent une harmonie que l'oreille elle-même entendrait si elle n'y était habituée : les astres produisent un concert véritable. Ils cultivent beaucoup la musique et ils trouvent les lois mathématiques de ses accords. Les lois des nombres devenaient ainsi, à leurs yeux, les lois mêmes du *cosmos*, beau nom, qu'ils furent les premiers, d'après Plutarque, à donner au monde. De là, ces vues tour à tour ingénieuses et profondes sur l'unité et la variété des choses, leurs oppositions constantes, leurs contrastes frappants et sans cesse renouvelés. A l'*un* est opposé le multiple ou le *plusieurs* ; à l'impair (1), le pair ; à la ligne droite, la courbe, etc., et, dans un ordre supérieur, au fini l'infini, ou plutôt l'indéfini et l'indéterminé. Les pythagoriciens abusent, sans doute, de ces oppositions et de ces analogies ; ils appliquent les mathématiques sans discernement et souvent de la façon la plus arbitraire à tous les ordres de connaissances, mais ils connurent du moins la doctrine des

(1) L'impair est le plus parfait, car il a un commencement, un milieu, une fin ; il est déterminé, fini, tandis que le pair est illimité. Les Pythagoriciens bornaient à dix (nombre sacré) les oppositions fondamentales : limité, illimité ; impair, pair ; unité, multiplicité, etc. (V. Alcméon, n° 77).

contraires et pénétrèrent plus avant que leurs devanciers dans la connaissance des choses. Mieux que les autres sages, ils auraient su commenter ces paroles de l'Ecriture : *Omnia duplicia, unum contra unum, et non fecit quidquam : deesse* (*Eccli.* XLII, 25).

Maintenant allèrent-ils jusqu'à regarder les nombres comme les éléments constitutifs des choses, ou bien pensèrent-ils seulement que tout est fait ou s'accomplit conformément aux lois mathématiques? Ce dernier sentiment serait irréprochable ; il coïnciderait avec ces autres paroles de l'Ecriture : *Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti.* (Sag. XI, 21.) Mais les pythagoriciens les plus fidèles ont regardé les nombres comme étant les essences mêmes des choses. C'est le témoignage d'Aristote, d'ordinaire si bien informé : « Ceux qui ont porté et qui portent encore le nom de pythagoriciens, dit-il, étant en même temps les premiers qui ont cultivé les mathématiques, ont donné à celles-ci la préférence sur toutes choses, et, imbus de ces spéculations, ils ont pensé que les principes mathématiques étaient aussi les principes de toutes les choses. » (*Metaph.*, l. I, c. 3.)

72. **Théodicée.** — On peut se demander ce que devient, en théodicée, la théorie pythagoricienne des nombres. Puisque les pythagoriciens ont tout expliqué par les mathématiques, il est tout naturel qu'ils aient regardé Dieu comme le nombre suprême ou le nombre en soi. Ses perfections éclatent particulièrement dans les nombres les plus parfaits, comme la *décade.* Celle-ci est même le nom symbolique de Dieu. « Le nombre, dit Philolaüs, réside dans tout ce qui

est connu. Sans lui, il est impossible de rien penser, de rien connaître. C'est dans la décade qu'il faut contempler l'essence et la puissance du nombre. Grande, infinie, toute-puissante, la décade est la source et le guide de la vie divine et de la vie humaine. C'est l'essence du nombre qui enseigne à comprendre tout ce qui est obscur ou inconnu. Sans lui, on ne peut éclaircir ni les choses en elles-mêmes, ni les rapports des choses... Ce n'est pas seulement dans la vie des dieux et des démons que se manifeste la toute-puissance du nombre, mais dans toutes les actions, toutes les paroles de l'homme, dans tous les arts, et surtout dans la musique. Le nombre et l'harmonie repoussent l'erreur; le faux ne convient pas à leur nature. L'erreur et l'envie sont filles de l'infini (l'indéfini), sans pensée, sans raison; jamais le faux ne peut pénétrer dans le nombre, il est son éternel ennemi. La vérité seule convient à la nature du nombre, et est née avec lui (1). »

Toutes ces considérations, il est vrai, nous permettent de saisir sur le vif l'esprit pythagoricien, mais elles ne nous apprennent rien de précis sur la théodicée de l'école. En définitive, quel est le Dieu de Pythagore? Nous venons de voir que Philolaüs admet des dieux et des démons; mais quel est le premier principe des uns et des autres? — C'est l'unité, répond Philolaüs. — Mais veut-il parler ici de l'unité numérique ou bien de cette unité absolue qui se confond avec l'Etre absolu? Il nous paraît que, malgré bien des obscurités, Pythagore ne s'est pas trompé au point de substituer l'unité numérique à l'unité abso-

(1) Cité par P. Janet, dans le *Dict. des sciences phil.*

lue; et s'il faut juger de Pythagore par Philolaüs, il nous paraît qu'on ne peut entendre d'une simple unité numérique les paroles suivantes : « Il est un Dieu qui commande à tout, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent du reste. »

Les pythagoriciens s'attachent ensuite à montrer comment l'unité ou le nombre par essence a été le principe de toutes choses. En effet, il contient en lui, comme en germe ou en puissance, tous les contraires, dont la rencontre deux à deux explique l'apparition de tout ce qui existe. Viennent ensuite les principaux nombres : trois, quatre, dix surtout; ils constituent les essences des choses et leurs attributs. Malheureusement les pythagoriciens ne nous disent pas nettement si l'unité suprême est distincte de son œuvre, c'est-à-dire des nombres et du monde qu'elle a constitués, ou si elle est tout à la fois le principe et le constituant, la cause et l'effet. Il peut paraître qu'ils ont reconnu la transcendance de l'Etre divin; car ils ont placé l'unité au-dessus de tout; les unités qui constituent le monde ne seraient donc que des images imparfaites de l'unité première et absolue. Quoi qu'il en soit et en supposant même qu'il faille voir plutôt dans le pythagorisme une sorte de panthéisme et d'émanatisme, il l'emporte sur la philosophie des Ioniens par l'élévation des vues, par le sentiment de l'harmonie qui règne dans l'univers et dans la nature de chaque chose en particulier. Les pythagoriciens ont compris que les nombres donnent en quelque manière la mesure et l'explication de toutes choses. Plus tard, Platon substituera aux nombres les *idées*, et Aristote substituera aux idées les *formes* substan-

tielles, avec les espèces et les essences : « Les essences, dira-t-il, sont comme des nombres. » Dans les nombres, en effet, les plus forts contiennent les plus faibles, avec une différence en plus, et les plus parfaits règlent tous les autres.

On peut donc penser que la doctrine pythagoricienne offre une véritable affinité avec les spéculations métaphysiques de l'Académie et du Lycée, en sorte qu'elle paraît les avoir préparées et suggérées. On remarquera aussi ses affinités avec l'atomisme. Philolaüs accorde aux éléments des figures géométriques : au feu, la forme tétraédrique ; à la terre, la forme cubique ; à l'air, la forme octaédrique, etc.

Il nous serait difficile, après cet exposé général, de faire connaître, sans risquer de trop les dénaturer, les opinions particulières des premiers pythagoriciens sur la nature de l'homme et de l'âme en particulier. D'après eux, le corps est un nombre, et l'âme aussi est un nombre, mais un nombre qui se meut lui-même. Ils disent encore que la vertu est une harmonie et la justice un nombre égal ou carré. Quelle que soit la valeur de ces formules, le pythagorisme admet la distinction de l'âme et du corps et même la préexistence et la transmigration des âmes ou métempsycose ; si l'âme inférieure périt avec le corps, l'autre est immortelle et sera traitée selon ses œuvres.

73. **Morale.** — Nous touchons ainsi aux idées morales de l'école. Comme nous l'avons vu, Philolaüs rapporte à l'infini, ou plutôt à l'indéfini, à l'indéterminé, à l'informe, tout ce qu'il y a d'imparfait, d'erroné et de mal. Par contre, le bien, avec le vrai, sous toutes ses formes, procède du fini, du formé, du par-

fait, du nombre et de l'unité. Or ce bien et ce mal ne cessent de se rencontrer et de se combattre dans l'homme et dans la nature : dans l'homme surtout, fait de raison et de nature aveugle, de lumière et de ténèbres. La conclusion, c'est que l'homme doit combattre à son poste sur ce vaste champ de bataille : il doit lutter contre ses passions, contre lui-même. De là ce caractère ascétique et religieux que le pythagorisme a dépouillé plus ou moins par la suite, mais qui paraît avoir dominé à l'origine ; car Pythagore est un réformateur et un sage. Il voulait que l'Etat fût guidé par la raison, comme l'individu, et que l'aristocratie dominât, parce qu'elle est formée des meilleurs. Peut-être la secte, malgré son culte pour la justice, se montra-t-elle tyrannique et mérita d'être dépossédée; peut-être aussi voulut-elle pratiquer certaines utopies dangereuses, un certain communisme, dont Platon se montra plus tard le défenseur, dans sa *République*. Ce qui nous met le plus en défiance contre les premiers pythagoriciens, c'est le mystère dont ils s'enveloppaient et qui donnait à leur parti toutes les apparences d'une société secrète. Ce ne fut jamais le propre de la vérité parfaite, morale et religieuse, de se cacher de la sorte.

Quoi qu'il en soit, le pythagorisme a fait sentir son influence bien au delà du temps où Philolaüs essayait de le recueillir et de nous le transmettre. La théorie platonicienne des idées est calquée, à beaucoup d'égards, sur celle des nombres : le platonisme a toujours incliné vers le pythagorisme. Plus tard celui-ci fit aussi alliance avec le stoïcisme. Enfin des magiciens ou des mystiques, comme Apollonius de Tyane, au Ier siècle, se réclament, à leur tour, de Pythagore

et lui empruntent des symboles. A cette époque, le pythagorisme et le nouveau platonisme se confondent avec l'éclectisme d'Alexandrie. A la suite d'Apollonius, citons encore, au moyen âge, Nicolas de Cusa et Giordano Bruno, qui couvrirent leurs conceptions plus ou moins erronées du langage pythagoricien. La superstition des nombres a servi souvent à dissimuler ou à exprimer les doctrines les plus excentriques. Tout cela montre que le pythagorisme a laissé des traces persistantes et qu'il répond, comme toutes les grandes philosophies, à une tendance profonde de l'esprit humain. Il nous reste maintenant à signaler les philosophes pythagoriciens les plus anciens et les plus célèbres.

74. **Philolaüs, etc.** — Philolaüs de Crotone ou de Tarente vécut au milieu et à la fin du ve siècle. Il fut disciple d'Arésas, qui peut-être avait entendu Pythagore, et lui-même fut entendu de plusieurs socratiques, Simmias et Cébès, et d'Archytas, ami de Platon. Il enseigna à Thèbes et mourut à Héraclée. Philolaüs est, paraît-il, le premier des pythagoriciens qui ait écrit. Dans son traité intitulé *les Bacchantes*, à cause du rapport des mystères pythagoriciens avec ceux de Bacchus, il a laissé un système de la nature. On rapporte que Platon acheta cent mines ce traité précieux, dont nous n'avons que des fragments. Nous en avons dit le dessein principal, en exposant le pythagorisme : il suffit d'ajouter maintenant quelques mots. Philolaüs s'applique à montrer comment tout procède de deux principes opposés : l'unité, principe de détermination; et la dualité ou la dyade indéfinie. Dans tous les ordres d'êtres, Philolaüs accorde une importance excessive aux nombres : ainsi l'unité est

l'essence du point; deux est l'essence de la ligne (il suffit de deux points pour déterminer une ligne); trois est l'essence de la surface (il suffit de trois points pour déterminer une surface); quatre est l'essence du solide (il suffit de quatre points pour déterminer le tétraèdre, sorte de pyramide, qui est le plus simple des solides). Entre les points, il y a l'intervalle, c'est-à-dire l'indéfini. C'est de celui-ci et de l'unité que se compose tout dans l'univers, qui, d'après Philolaüs, est éternel, impérissable. L'unité absolue en fait l'unité et le nombre en fait l'harmonie.

Vingt siècles avant Copernic, Philolaüs admet le mouvement de la terre, mais autour d'un certain feu central, dont le soleil lui-même et les étoiles tirent leur lumière. Le monde céleste est incorruptible; mais tout change sur la terre, qui est la plus imparfaite des planètes, et qui ne tient sa lumière du feu central que d'une manière indirecte, par le soleil et la lune. Celle-ci est habitée comme la terre. Mais tout est bien et tout est beau dans le monde supérieur. La terre n'est qu'un lieu d'exil, le corps est un tombeau; l'âme y expie des fautes commises antérieurement. Toutefois les sens sont nécessaires à l'âme; malheur à qui se prive de la vie contrairement à la volonté de Dieu! L'âme est un nombre, un nombre d'âmes composantes ou plutôt de facultés, distinctes comme les organes auxquels elles correspondent. Mais, en aucun cas, l'âme ne se dissout avec les organes.

75. **Archytas.** — Un autre pythagoricien, Archytas de Tarente, disciple de Philolaüs, mérite de fixer l'attention. Il naquit vers 430, joua un rôle important parmi ses compatriotes, qui l'élurent plusieurs fois général en chef. C'est au retour d'une expédition

qu'il adressait à un fermier négligent cette parole devenue célèbre : « Tu es bien heureux que je sois en colère. » Ses rapports avec Platon furent fréquents et intimes. On a même prétendu qu'il racheta Platon, vendu comme esclave par ordre de Denys l'Ancien. Les deux amis vécurent quelque temps ensemble à la cour de Denys le Jeune. Archytas périt dans un naufrage, sur les côtes d'Apulie, vers 348. Il avait excellé dans toutes les connaissances de son temps : dans les arts et les mathématiques, non moins que dans la philosophie et la politique. Il construisit, dit-on, une colombe volante, chef-d'œuvre de mécanique. Ses ouvrages nombreux et variés, dont nous avons une soixantaine de fragments, lui acquirent une grande réputation. Ce qui en reste permet de penser qu'Archytas serait peut-être au premier rang des philosophes, si ses œuvres avaient été conservées.

76. **Lysis** de Tarente aurait été, d'après Diogène Laërce, un disciple immédiat de Pythagore. On lui devrait, paraît-il, les *Vers dorés*, que l'on attribue aussi à plusieurs autres, par exemple à *Epicharme* de Cos, poète comique et pythagoricien, qui vivait à la fin du ve siècle. On conserve de Lysis des fragments d'une lettre à Hipparque, où il reproche à celui-ci d'avoir divulgué les secrets de la philosophie de Pythagore.

Aristée de Crotone fut le disciple et devint le gendre de Pythagore. — Dans la famille du philosophe se distingua aussi *Théano*, que plusieurs ont regardée comme la fille de Brontinus et la femme de Pythagore.

77. **Alcméon** de Crotone fut plus estimé encore comme médecin que comme philosophe. Il observa le

premier, au dire d'Aristote, que les principes de la connaissance sont opposés entre eux. Il les réduisait aux dix antithèses suivantes, qui achèvent de nous faire connaître la doctrine des contraires : le fini et l'infini, l'impair et le pair, l'unité et la pluralité, le droit et le gauche, le mâle et la femelle, le repos et le mouvement, le droit et le courbe, la lumière et les ténèbres, le bien et le mal, le carré et toute figure à côtés inégaux. Cette énumération peut ressembler à une table des catégories; mais il est facile de voir que ces dix notions n'ont rien de commun avec les catégories d'Aristote. Alcméon ne confondait point, avec toutes les autres facultés de l'âme, la raison, qui distingue l'homme d'avec les animaux. Il professait l'immortalité de l'âme et s'efforçait de prouver cette vérité en montrant que l'âme se meut éternellement. Il prêtait le même mouvement aux astres. On n'a conservé d'Alcméon que quelques fragments.

Ocellus de Lucanie, surnommé *Lucanus* à cause de son pays, fut un disciple immédiat de Pyihagore. On lui a attribué, mais à tort, quatre ouvrages, qui auraient été recueillis plus tard par Archytas et envoyés à Platon.

Charondas a été regardé par plusieurs comme un disciple de Pythagore. Il donna des lois fort sages non seulement à Catane, sa patrie, mais encore à Naxos, Léontini, Hymère, Rhegium, etc. Ces lois étaient en vers et destinées à être chantées. Charondas prisait à tel point la stabilité dans la législation, qu'il ordonna que quiconque proposerait une innovation à la loi se présenterait la corde au cou, pour être étranglé si le vœu public se déclarait contre lui.

Eurytus était de Tarente ou de Crotone. On ne

sait s'il fut le disciple de Pythagore lui-même ou seulement de Philolaüs. Cette seconde hypothèse est la plus vraisemblable.

Œnopide de Chio florissait au ve siècle. Il se distingua surtout par ses connaissances en géométrie et en astronomie. Il pensait que la voie lactée marquait une ancienne route du soleil. Il évaluait l'année solaire à 365 jours 8 h. et détermina un cycle de 59 ans, au bout duquel les périodes lunaire et solaire devaient coïncider. Il ne reconnaissait que deux éléments des choses, l'air et le feu.

Hippase de Métaponte, ou de Crotone, ou même de Sybaris, se montra peu fidèle aux principes de l'école pythagoricienne. Avec Héraclite, il regardait le feu comme le principe de l'univers. On a prétendu qu'il avait le premier divulgué les doctrines secrètes de l'école et qu'il avait payé de sa vie cette indiscrétion.

Hippodame de Milet était architecte et prétendait, au dire d'Aristote, à la science universelle. Avant Platon, il traça le plan d'une république idéale. Elle se composait de 10.000 citoyens, divisés en trois classes : artisans, laboureurs, guerriers. Le territoire était divisé en trois parties, dont l'une devait fournir aux dépenses du culte, une autre devait être attribuée aux guerriers, la troisième était laissée au reste des citoyens. Les magistrats étaient élus par le peuple ou les trois ordres ; il y avait une cour suprême, etc..

Timée de Locres (Grande-Grèce) fut contemporain de Socrate, puisque Platon les a réunis dans le même dialogue. Comme beaucoup d'autres pythagoriciens, il remplit, dans sa patrie, des charges im-

portantes et se distingua par ses connaissances mathématiques et philosophiques. Le traité *de l'Ame du monde et de la nature*, qu'on lui a attribué, paraît n'être qu'un abrégé du *Timée* de Platon.

Citons encore *Ecphante* de Syracuse, dont on n'a rien conservé; mais, en réalité, il quitta le pythagorisme pour l'atomisme, et substitua les atomes aux monades ou unités pythagoriciennes.

78. **Empédocle** d'Agrigente. — Nous devons parler maintenant d'un philosophe extraordinaire, qu'il est difficile de ranger dans une école déterminée, car il a des traits de ressemblance soit avec les Ioniens et les Pythagoriciens, dont nous venons de parler, soit avec les Eléates et même les atomistes, dont nous parlerons tout à l'heure. Il florissait vers l'an 444. Il fut, dit-on, disciple de Parménide et étudia les doctrines pythagoriciennes. Né dans une famille opulente, il se signala par ses libéralités et par son zèle pour les libertés publiques, qui lui fit refuser la tyrannie : de là en partie sa grande popularité. Empédocle nous rappelle les hommes légendaires des temps fabuleux. Prêtre, poète, médecin, entouré des prestiges de la science et de l'opulence, il apparaît comme un dieu et fut déclaré tel dans toute la Sicile. On lui attribuait des guérisons merveilleuses, des faits surnaturels, comme d'avoir arrêté les vents et conjuré la peste. Il est difficile de déterminer si Empédocle ne vit là qu'un moyen d'accroître son crédit ou s'il fut dupe lui-même de cette admiration universelle. On ne peut lui contester une certaine sincérité, car il avait plus d'enthousiasme encore que de philosophie. Une légende le fait voyager en Orient, D'après une autre, dont Ovide s'est fait l'écho, il se

précipita dans l'Etna, afin de disparaître complètement et d'être regardé comme un dieu; mais l'Etna vomit une de ses sandales. Il paraît plutôt qu'après avoir visité la Grèce et s'être fait applaudir aux jeux Olympiques, il ne put rentrer dans sa patrie, tombée aux mains de ses ennemis, et mourut obscurément dans le Péloponèse.

Empédocle cultiva les genres les plus divers. Son ouvrage le plus philosophique est un traité *sur la Nature*, dont il reste de nombreux fragments. « Esprit homérique », comme l'appelle Aristote, il cache sa pensée sous des allégories et des couleurs : de là l'obscurité de sa doctrine, dont voici les principaux traits.

A l'origine de l'univers, Empédocle place une matière éternelle destinée à se transformer fatalement, mais sans perdre sa réalité fondamentale. D'abord cette matière offrait la plus parfaite unité, non pas l'unité pure de Parménide, mais celle d'une *sphère* parfaite, dans laquelle aucune diversité n'éclatait encore et où régnait l'Amitié (personnifiée par Cypris). On peut retrouver là le monde primitif « homogène » de M. Spencer, qui en fait sortir « l'hétérogène ». Le mouvement et la diversité apparurent avec la Discorde, la guerre (Mars). Le *sphérus* alors fut divisé, les quatre éléments se distinguèrent : d'abord l'air, d'où jaillit le feu, puis l'eau et la terre. Ces éléments sont irréductibles et égaux entre eux, homogènes et composés de molécules infiniment petites. Le feu, c'est Jupiter ; l'air, Junon ; la terre, Pluton ; l'eau, Téthys; toujours en larmes. Inutile de développer ensuite les vues d'Empédocle sur les oppositions des quatre éléments et de leurs qualités, notamment du sec et de

l'humide, du chaud et du froid. Tantôt c'est la Discorde et tantôt c'est l'Amitié qui prévalent au centre du tourbillon universel ; avec l'Amitié (probablement l'affinité, l'attraction), c'est le retour à l'*unité* et au repos qui se produit ; avec la Discorde, c'est le retour à la guerre, à la *multiplicité*.

Quant aux vues astronomiques d'Empédocle, elles n'ont rien de supérieur à celles de ses contemporains. Il pense que les astres sont des amas de feu ; le soleil n'est pas lumineux par lui-même et reflète la lumière du ciel supérieur ou de l'Olympe ; il est deux fois plus grand que la terre ; la lune est de l'air congelé, elle cause les éclipses en interceptant les rayons du soleil.

En physique, Empédocle pense que les plantes et les animaux sont nés spontanément ; la nature s'est essayée longtemps à produire ces derniers : il n'y eut d'abord que des monstres. L'accroissement des êtres vivants s'explique par l'affinité : le semblable cherche son semblable. Il y a, entre les corps, des échanges d'effluves, qui coulent par les pores.

Le mystère de la génération avait excité l'attention particulière d'Empédocle. Il avait cru remarquer que les plantes étaient à la fois mâle et femelle. Comme Platon, il raconte qu'à l'origine l'homme et la femme ne formaient qu'un être. Il explique les sensations par certaines effluves ; les sensations sont toutes relatives ; on lui attribue cette opinion singulière, que l'œil éclaire son objet et même tout le champ de sa vision. Les quatre éléments composent tout l'homme, le sang, et même l'esprit.

79. **Théodicée et Morale.** — Il peut sembler, par cet exposé, qu'Empédocle est panthéiste et ma-

térialiste, qu'il déifie la matière et ramène tout à elle, puisqu'il n'admet pas d'autre dieu, en dernière analyse, que le *Sphérus* gouverné par le Destin. Mais Empédocle ne pense pas, d'autre part, que l'harmonie, dans l'univers, ni surtout la vie des animaux et des plantes, s'expliquent comme un simple mélange. Il voit donc partout la trace de l'intelligence, qu'il appelle la Raison ou le Verbe. Cette vue permet de le comparer non plus à Démocrite, mais à Anaxagore. De plus, par une étrange inconséquence, il croit à la survivance des âmes humaines ; il affirme l'existence d'un monde spirituel et divin. Le dieu suprême est le Sphérus, qui, loin d'être tout matériel, « n'a ni la tête ni le corps d'un homme, ni bras qui naissent des épaules, ni pieds ni genoux agiles, pur esprit, esprit saint et infini, dont la pensée rapide pénètre tout l'univers ». Après lui viennent les dieux que nous avons nommés et d'autres dieux inférieurs, tous éternels, en communication avec ce monde et parfaitement heureux. Loin du ciel et dans les ténèbres, où ils ont été précipités, il y a d'autres esprits, mais déchus et coupables, en horreur à toute la nature et condamnés aux supplices. Ils portent les hommes au mal, tandis que les bons génies les portent au bien. Les âmes humaines elles-mêmes sont des esprits déchus. De même que Pythagore et, plus tard, Platon, il croit donc à leur préexistence : « Triste race des mortels, s'écrie-t-il, race bien malheureuse ! de quels désordres, de quels pleurs vous êtes sortis ! De quelle haute dignité, de quel comble de bonheur je suis tombé parmi les hommes ! J'ai gémi, je me suis lamenté à la vue de cette demeure nouvelle qu'habitent le meurtre, l'envie et tous les autres maux ».

— Remarquons de nouveau qu'il n'est pas permis de regarder les anciens comme matérialistes, bien que leurs théories philosophiques le soient.

Empédocle admet aussi la métempsycose et l'étend jusqu'aux plantes. Lui-même se souvenait d'avoir été mâle et femelle, arbre, oiseau et poisson. Après une longue et pénible ascension, qui ne devait pas durer moins de trente mille ans, l'âme purifiée remontait au ciel. Le bonheur n'est donc donné qu'à l'innocence ou au repentir.

La morale d'Empédocle répond à ces vues. Comme les Hindous, il veut qu'on respecte toute la nature et en particulier ce qui vit ; car le père est exposé à manger son propre fils. Il est obligé cependant de tolérer l'usage des végétaux ; il n'excepte que la fève et le laurier. Mais sa morale a pour but de calmer les passions, d'élever les âmes et de ramener l'âge d'or. Telle est la philosophie d'Empédocle, esprit plus puissant que logique, mieux instruit par les traditions et le sentiment religieux que par sa propre raison : il résume assez bien les plus nobles aspirations de l'antiquité païenne, qui avait perdu l'intégrité de la vérité religieuse et essayait de la reconquérir (1).

80. **Ecole éléatique.** — Une troisième école, qui tranche sur celles de Pythagore et de Thalès, est l'école de Xénophane. Les principaux continuateurs de celui-ci furent Parménide, Zénon d'Elée et Mélissus. Car nous ne rangerons pas parmi les éléates Empédocle, dont nous venons de parler et qui a pu s'inspirer de Parménide sans le suivre, ni Leucippe et

(1) M. J. Bidez a entrepris une étude considérable sur la vie et les doctrines d'Empédocle. La *biographie* a paru en 1894 (Gand). V. aussi Tannery, *Cosmogonie d'Empéd.* (*Revue phil.* 1887, sept.)

Démocrite, qui fondèrent l'atomisme. En restreignant ainsi l'école éléatique, il nous sera plus facile de définir sa doctrine.

En logique, les vues des éléates nous rappellent celles d'Héraclite, qui devinrent celles de Platon : la connaissance sensible est illusoire ; seule la raison nous donne la certitude. Mais tandis qu'Héraclite n'admet que le *devenir*, les éléates n'admettent que l'*absolu*. Héraclite, avec les Ioniens, voit la variété et la multiplicité de la substance ; les éléates en voient l'unité ! Les Ioniens abusent de la méthode expérimentale ; les éléates, de la méthode rationnelle. Les éléates se distinguent aussi des pythagoriciens. Ceux-ci admettaient à la fois l'unité et la pluralité et abusaient de la méthode mathématique ; ceux-là n'admettaient que l'unité et abusaient de la méthode métaphysique.

Leur cosmologie nous intéresse moins. Ils reconnaissent deux premiers principes toujours associés : le feu et la matière grossière, ou la lumière et les ténèbres. Du feu et de la lumière proviennent le chaud, le léger, le subtil ; de la matière ou des ténèbres, la nuit, le froid, le lourd, l'épais. Le monde comprend trois parties : au centre règne la nécessité ; un cercle de lumière environne la terre ; la voie lactée, qui est une circonférence, a produit le soleil et la lune ; les astres sont de feu ; la terre est un corps pesant, elle est ronde et occupe le centre du monde. Les êtres vivants sont nés de la terre sous l'action du soleil ; même l'âme humaine ne paraît pas exceptée. Cepen-pendant les éléates maintiennent, comme nous l'avons dit, qu'il y a une science de l'absolu : c'est la science de l'être. L'être seul est vrai, certain ; il est un, éternel, immobile ; tout le reste, et par conséquent toutes

les modifications de ce monde sensible, sont comme si elles n'étaient pas ; on ne peut rien en dire, ni d'affirmatif ni de négatif.

On voit déjà que les éléates, comme plus tard Platon, ont exagéré l'opposition du monde sensible et du monde intelligible ; en refusant toute vérité et partant toute réalité au premier, ils tendaient à l'idéalisme ; en ramenant tout le second à l'être pur, ils tendaient au panthéisme. Cette double tendance apparaîtra mieux encore, en exposant les doctrines particulières des principaux d'entre eux.

81. **Xénophane** de Colophon (575-490 d'après Zeller). — Le fondateur de l'école d'Elée naquit, comme Thalès, dans l'Ionie (1) et fut l'élève d'Anaximandre. Obligé de s'exiler, il vint, comme Pythagore, dont il connut aussi la doctrine, s'établir dans la Grande-Grèce, et séjourna surtout à Elée, colonie phocéenne (2), fondée à la suite de l'invasion des Perses dans l'Asie Mineure. On rapporte qu'il subit, dans une extrême vieillesse, les plus grands revers, ayant vu mourir ses enfants et les ayant ensevelis de ses propres mains, obligé de gagner sa vie en chantant ses vers. On lui doit un poème *sur la Nature*, le premier des nombreux poèmes ou traités composés par les anciens sous ce titre, mais qui ne fut confié d'abord qu'à la mémoire des rapsodes : on n'en possède aujourd'hui que des fragments recueillis par la tradition.

Xénophane attaque ouvertement le pobythéisme et l'anthropomorphisme des anciens poètes ; on l'a même surnommé *le contradicteur des mensonges d'Ho-*

(1) Il serait né vers 620, d'après le *Dict. des sciencсs phil.*

(2) Marseille avait déjà reçu une première colonie de Phocéens.

mère : « Ce sont les hommes, dit-il, qui semblent avoir produit les dieux et qui leur prêtent leurs vêtements, leur voix et leur forme.... Si les bœufs ou les lions avaient des mains, s'ils savaient peindre et exécuter les mêmes ouvrages que les hommes, ils peindraient aussi des images et des dieux et les représenteraient avec des corps de la même nature que le leur. » Xénophane cherche donc au delà de ces figures trompeuses et flétries par les passions humaines le Dieu véritable, et ce qu'il en dit tendrait à montrer que les anciens Grecs avaient sur la divinité des idées bien plus justes que ne le feraient supposer les poésies d'Homère et d'Hésiode. Il affirme, en effet, la perfection et les principaux attributs de Dieu : « Il est tout œil, dit-il, tout intelligence, tout oreille. Sans connaître la fatigue, il dirige tout par la puissance de l'intelligence... Toujours semblable à lui-même, il ne peut changer ni passer d'un lieu dans un autre » (1). Xénophane regarde comme une impiété de dire que la divinité est née : elle n'a pas commencé et ne doit pas finir. L'unité divine ne lui est pas moins évidente, car Dieu doit être ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur. Plus tard la doctrine des éléates prendra un autre caractère ; Parménide et Zénon appliqueront injustement à l'être en général ce que Xénophane dit de Dieu. Mais Xénophane lui-même ne paraît pas commettre cette confusion. Néanmoins la plupart des historiens de la philosophie ont pensé que le Dieu de Xénophane ou l'Unité qu'il exalte ne diffère pas de l'universalité des choses et qu'il professe en définitive le panthéisme.

(1) Cité par l'auteur anonyme du *Dict. des sciences phil.* V. Xénophane.

Il aurait penché aussi vers le scepticisme, s'il faut entendre au pied de la lettre la déclaration suivante, citée par M. Chaignet : « Il n'y a jamais eu, il n'y aura jamais un homme qui connaisse quelque chose avec certitude, non pas même ce que j'expose ici moi-même sur les dieux et sur le monde : et si quelqu'un avait cette chance heureuse d'exposer la vérité certaine et parfaite, il ne pourrait cependant jamais savoir qu'il la possède. Sur toutes choses on ne peut se faire qu'une opinion qui, avec le temps, peut devenir plus claire, mieux fondée, se rapprocher davantage de la vérité, mais ne lui peut jamais être adéquate. » — D'après ce texte, Xénophane aurait confondu la connaissance adéquate avec la connaissance certaine et refusé à l'homme la seconde comme la première. Mais il ne paraît pas qu'il ait poussé réellement l'esprit de doute jusque-là.

Ses vues en cosmologie sont mal connues et paraissent avoir été fort imparfaites. On ne sait s'il a regardé la terre ou l'eau ou l'une et l'autre comme les principes des choses. Sur la forme et la situation de la terre, il se fiait aux apparences et regardait les étoiles comme des vapeurs enflammées qui s'éteignent et se rallument.

82. **Parménide.** — L'héritier des doctrines de Xénophane fut Parménide, qui naquit vers 529, à Elée, dont il devint, dit-on, le législateur. Ce qu'il y a de plus authentique dans sa vie, c'est qu'il vint à Athènes, avec son disciple Zénon, vers 454. Platon en parle dans le *Parménide* et le *Sophiste*. Les deux éléates venaient se mettre en rapport avec les Ioniens, pour les réfuter : l'idéalisme entrait en lice avec l'empirisme. Il paraît que cette lutte leur fit honneur, car

Platon qualifie Parménide de « respectable, redoutable, profond ». Ses opinions nous sont connues surtout par son poème *de la Nature*, dont il nous est resté des fragments, environ 150 vers. Dans la première partie, intitulée *de la Vérité*, Parménide traite de l'être en soi et de la vérité absolue ; dans la seconde, intitulée *de l'Opinion*, il traite des choses sensibles, variables, c'est-à-dire de la nature. On peut donc comparer ces deux parties à une métaphysique et à une physique. Autant Parménide exalte la première de ces sciences et, avec elle, le témoignage de la raison, autant il déprécie la seconde et le témoignage des sens. A tous les systèmes des Ioniens sur la nature et les origines du monde sensible, il oppose le scepticisme et l'indifférence. Qu'importe que la terre soit au centre du monde ou non, que les choses viennent de l'eau ou de l'air ou du feu, qu'il y ait quatre éléments ou qu'il n'y en ait qu'un : ce n'est pas là l'objet de la science. Seule la raison trouvera la vérité, car la vérité est absolue ; elle se rapporte à l'être nécessaire, à l'être en soi, à l'être qui ne passe pas. Cet être est un, indivisible, immuable, éternel ; il renferme tout ce qui est et peut être : « l'être seul est. » Ce système rappelle celui des pythagoriens ; et Parménide a même été regardé comme leur partisan et leur disciple. Seulement, à la place de l'unité absolue ou nombre en soi, il place l'être, l'être un, et, sous ce rapport, il l'emporte sur Pythagore. Malheureusement il paraît confondre cet être métaphysique et général avec l'Etre divin ; cette confusion est au fond de tous les systèmes panthéistes.

83. **Zénon** d'Elée naquit vers 490. Il avait donc près de quarante ans quand il vint à Athènes avec

Parménide, son maître, où ils eurent pour auditeurs le jeune Socrate, alors âgé d'une vingtaine d'années. Très considéré dans sa patrie pour ses qualités personnelles et sa fortune, Zénon se voua à la défense de la doctrine de Parménide. On raconte qu'il périt dans une entreprise contre le tyran de sa patrie. Sommé de trahir ses complices, il nomma les amis du tyran et le tyran lui-même, puis se coupa la langue avec les dents et la lui lança au visage. Il mourut dans les supplices, mais sa mort détermina une insurrection.

Zénon est le premier philosophe de son école qui ait écrit en prose. Ses écrits ne nous sont point parvenus, mais ils paraissent avoir été composés sous forme de discussions et de dialogues, comme ceux de Platon. Zénon s'appliquait surtout à démontrer que le mouvement et l'espace n'existent pas et que, par conséquent, les changements et la nature entière n'ont aucune réalité. La grande objection qu'il opposait à la réalité des choses, était tirée de l'infinité de l'espace ou plutôt de sa divisibilité à l'infini. Ce sophisme nous rappelle l'antinomie que les criticistes font valoir pour conclure que l'espace est une forme *a priori* de la sensibilité. Aristote nous a conservé dans sa *Physique* les principaux arguments de Zénon. Le plus célèbre est celui *de l'Achille*, que voici : Achille, *aux pieds légers*, lancé à la poursuite d'une tortue, ne l'atteindra jamais; car s'il arrive au point d'où la tortue est partie en même temps que lui, elle aura fait quelque chemin qui restera à franchir, et ainsi de suite à l'infini, car l'espace est toujours divisible comme le temps. On résout ce sophisme, comme tous ceux de son espèce, en distinguant entre l'étendue abstraite ou mathématique et l'étendue réelle qui admet néces-

sairement une divisibilité finie. Zénon prétendait de la même manière que le mouvement est impossible, parce que jamais le mobile n'aura fini de traveser le milieu à parcourir; car il en restera toujours une moitié de moitié ou toute autre fraction. Il ajoutait que le mouvement et le repos sont identiques; car le mobile, la flèche par exemple, est toujours là où elle est. Il disait encore que tout mouvement est changement et que le changement est impossible, car changer c'est n'être ni ce qu'on était ni ce qu'on sera. On rapporte que Diogène le Cynique, entendant ce beau raisonnement, se mit à marcher : ce fut toute sa réponse. Mais il ne faudrait pas conclure de ces subtilités que Zénon était un sceptique absolu : il ne doutait des accidents que pour mieux affirmer la substance; il ne niait le mouvement que pour révoquer en doute le témoignage des sens et donner à la raison le privilège de la certitude.

84. **Mélissus** de Samos est compté parmi les éléates et florissait au milieu du ve siècle; il occupa des charges importantes dans sa patrie. Lui aussi composa un ouvrage sur la nature, où il combattait l'empirisme des Ioniens. Mais il parut admettre l'existence des corps, en admettant la réalité d'un espace infini et identique à l'être. Dès lors, il ne pouvait persister à nier la matière sans tomber dans une contradiction. En théodicée, il se montra sceptique et continua ainsi les attaques de Xénophane contre les croyances populaires de la Grèce.

85. **Ecole atomistique.** — Nous devons maintenant signaler une quatrième école, qui se distingue de toutes les précédentes, bien qu'elle ait des affinités particulières avec l'école empirique de l'Ionie et que

plusieurs l'y rattachent. Elle aussi se développa d'une manière indépendante des autres écoles, du moins en commençant. On peut même présumer qu'elle fut une réaction contre l'idéalisme des éléates. Elle est représentée surtout par Leucippe et Démocrite, deux noms inséparables. Ce n'est pas qu'on puisse affirmer que ces philosophes soient les premiers ou les seuls inventeurs de l'hypothèse atomistique. Moschus, philosophe phénicien, qui aurait vécu, dit-on, avant la guerre de Troie, aurait le premier imaginé cette hypothèse. Kanada, philosophe indien dont nous avons parlé, la professait également, et nous avons vu qu'Anaxagore avait imaginé lui aussi une sorte d'atomisme compliqué, car les *homéoméries* de ce philosophe ne sont, en définitive, que des atomes, toujours divisibles, il est vrai, et en nombre infini. Mais Anaxagore ne prétendait pas expliquer la formation du monde sans l'intelligence, tandis que Leucippe et Démocrite imaginèrent que le monde pouvait être l'effet du hasard et d'atomes de même nature en nombre infini, se choquant dans le vide : leur hypothèse est donc matérialiste; elle explique toute réalité avec la matière et l'espace; l'âme elle-même est expliquée par des atomes sphériques et très subtils. La philosophie atomistique est donc matérialiste de sa nature; elle supprime les causes finales et affirme la fatalité.

86. **Leucippe.** — On ne sait rien de certain sur la vie de Leucippe. Quelques-uns l'ont fait naître à Milet; d'autres, à Elée, et ils supposent qu'il aurait eu pour maître Parménide ou Zénon ou Mélissus, dont il aurait combattu ensuite la doctrine; d'autres enfin le font naître à Aldère, comme son disciple Démocrite. On a dit aussi qu'il avait reçu des leçons du sophiste

Protagoras. Quoi qu'il en soit, Leucippe s'attacha à démontrer la présence du *vide* à côté du *plein*, et du non-être à côté de l'être. Il s'appuyait surtout sur les faits suivants : l'existence du mouvement, qui, selon lui, impliquait le vide; la compressibilité de certains corps; la possibilité d'introduire des liquides dans les corps poreux, comme la cendre, le bois, sans augmenter leur volume; enfin le phénomène de la nutrition. De cette compénétration mutuelle du vide et du plein résultait la divisibilité de la matière, mais une divisibilité limitée, car autrement il n'y aurait que du vide dans la nature. De là donc l'existence des atomes, c'est-à-dire de particules fort ténues, mais étendues. Leucippe les supposait infinis en nombre, insécables, mais doués de diverses figures et de certains mouvements en tourbillon, analogues à ceux que Descartes imagina plus tard. Ce fut Epicure, paraît-il, qui leur attribua, en outre, la pesanteur, bien qu'Aristote ait dit le contraire. Selon Leucippe, il y a des atomes ronds : ce sont les plus mobiles et les plus actifs; tels sont les atomes du feu et de l'âme.

87. **Démocrite** naquit à Abdère, probablement vers 494. Sa vie n'est guère plus connue que celle de Leucippe, mais on a conservé quelques fragments de ses écrits. On raconte que son père, fort riche, donna l'hospitalité à Xerxès après la bataille de Salamine et que le roi, reconnaissant, lui laissa des mages pour instruire son fils. Il n'est guère plus probable que Démocrite ait voyagé beaucoup en Orient. Il a été l'objet de bien d'autres légendes, même contradictoires. On a prétendu que les Abdéritains l'avaient comblé de biens, quand il revint pauvre, mais savant, de ses longs voyages; on a raconté aussi

qu'ils le regardèrent comme dément et envoyèrent chercher Hippocrate pour le guérir. La fable a opposé outre mesure le caractère de Démocrite à celui d'Héraclite, prêtant au premier un rire inextinguible et au second une tristesse et un pessimisme incurables. Il n'est pas plus vrai que Démocrite se soit privé de la vue pour mieux s'absorber dans ses pensées. Il mourut à Abdère à un âge fort avancé.

Démocrite étudia à peu près toutes les connaissances possibles de son temps et composa un grand nombre d'ouvrages très variés, notamment sur les animaux et les plantes. Comme esprit encyclopédique, il fut le précurseur d'Aristote, qui peut-être l'entendit : c'est au moins une conjecture. Mais ses travaux n'ont pas été conservés. Malheureusement aussi il professa la philosophie atomistique, acceptée vers le même temps par Leucippe et Empédocle, et que la Grèce paraît avoir empruntée de l'Orient (1).

Dans une philosophie atomistique et mécaniste, il importe surtout d'expliquer le mouvement. Démocrite le regarde comme éternel. A son tour, l'espace dans lequel le mouvement s'opère est infini et il y a place pour plusieurs mondes dissemblables, en voie de développement ou de transformation. Il distingue trois sortes de mouvements : d'impulsion — d'oscillation — circulatoire ou en tourbillon. La terre occupe le

(1) « Le système de Kanada et celui de Démocrite, remarque, à ce sujet, M. Mabilleau, offrent de telles analogies qu'on ne peut raisonnablement les considérer comme deux tentatives absolument isolées et indépendantes. C'est une même doctrine qui apparaît sous des formes différentes, par suite de la différence des temps et des peuples. L'atomisme grec est la suite de l'atomisme hindou ; c'est l'avis de tous ceux qui ont eu en mains les pièces du procès. » (*Hist. de la phil. atomistique*, p. 58.)

centre du monde. Les quatre éléments diffèrent par la forme et la grandeur de leurs atomes. L'âme est formée d'atomes qui pénètrent tout le corps. Les dieux eux-mêmes ne sont que des êtres supérieurs à l'âme, mais ils sont de même nature et soumis à la fatalité de la même loi atomistique.

Démocrite explique la sensation par des émanations de particules qui entrent par tous les sens. Plusieurs auteurs cependant regardent Epicure plutôt que Démocrite comme l'inventeur de l'hypothèse des images représentatives et matérielles (idoles, εἴδωλα). Quoi qu'il en soit, pour être conséquent à ces principes, Démocrite devait ramener l'intelligence à la sensation et celle-ci à de simples contacts; et telle paraît avoir été sa psychologie. D'autre part, comme il semble avoir cru à la vérité, tout en se défiant de la sensation, il n'a pu compter que sur la raison pour connaître l'univers, les atomes et le vide. Mais que peut bien être la raison dans ce système ? — Une sensation plus subtile, et, comme on l'a dit, une impression résumée des modifications dont l'organisme est le sujet. Si la sensation est trompeuse, comment se corrigera-t-elle elle-même ?

Le système de Démocrite renferme bien des incohérences, et il est difficile de les rejeter toutes sur les diverses interprétations qui en ont été données. Démocrite semble les avoir vues et avoir fini dans le scepticisme. On lui prête, en effet, des paroles comme celles-ci : « Il nous est impossible de connaître la vérité sur quoi que ce soit : la vérité est au fond d'un abîme. Nous ne savons rien de certain; la connaissance n'est pour nous que le résultat fortuit du choc des atomes du dehors, qui veulent s'introduire dans

notre corps par le contact, et des atomes du dedans qui résistent et s'opposent à leur impulsion. » Il ne serait donc pas étonnant que les plus grands sceptiques de l'antiquité aient été formés à l'école de Démocrite. Des historiens récents (Zeller, Mabilleau, etc.) ont nié cependant qu'il ait fini dans le scepticisme. Son doute n'aurait pas été absolu ou n'aurait porté que sur les sens. Le premier, avant Socrate, il a cherché à définir non seulement la sensation et l'idée, mais encore l'essence; et, avec Socrate, il a prisé la découverte d'une seule vérité au-dessus du trône des rois de Perse.

Sa morale aurait été celle du scepticisme et d'un sensualisme délicat : ne se passionner pour rien, être également éloigné de la crainte et de l'espérance, garder une parfaite égalité d'âme. Il allait jusqu'à rejeter le frein du mariage et les devoirs absolus du patriotisme, à cause des peines qu'ils entraînent.

En théodicée, il paraît avoir nié l'existence de dieux proprement dits : la religion serait expliquée par la crainte de certains phénomènes naturels, comme les éclairs et le tonnerre. Quant aux superstitions populaires, il les expliquait parfois en supposant qu'autour de la terre voltigeaient certains agrégats d'atomes, fantômes bienfaisants ou malfaisants, qui apparaissaient dans le sommeil : « théologie misérable », comme on l'a dit, et qui se complète par un système d'interprétation des songes que les hommes de la Renaissance, comme Pomponace, prendront au sérieux.

Remarquons enfin que Démocrite soutenait, en ce qui concerne le langage, une théorie contraire à celle d'Héraclite. D'après Proclus, en effet, tandis qu'Hé-

raclite regardait les mots comme des œuvres de la nature, Démocrite soutenait qu'ils avaient pour origine le hasard ou une convention humaine, ce qui en expliquait les imperfections.

88. **Autres atomistes.** — Citons encore quelques philosophes atomistes :

Diomène de Smyrne, disciple de Nessus, lui-même disciple de Démocrite. Diomène fut, dit-on, le maître d'Anaxarque.

Anaxarque d'Abdère fut l'ami et le compagnon d'Alexandre le Grand. Pyrrhon fut son disciple. Il pratiquait une sorte d'épicurisme anticipé ; ce qui lui fit donner le surnom d'*eudémoniste*.

Nausiphane de Teios fut d'abord un disciple de Pyrrhon, puis se rangea à la philosophie de Démocrite et devint l'un des maîtres d'Epicure.

Métrodore de Chio fut peut-être le maître d'Anaxarque et, par lui, de Pyrrhon. Il poussait déjà le scepticisme à ses dernières limites, car il prétendait qu'il ne savait même pas qu'il ne savait rien.

89. **Ecole sophistique. Protagoras** (vers 480-411). — Il nous faut parler maintenant de cette école, qui bénéficia du conflit de toutes les précédentes, et dont le triomphe coïncida avec l'invasion du luxe et l'amollissement des mœurs ; elle prétendit justifier le doute universel et ruiner ainsi la philosophie véritable, au profit d'une rhétorique tout appliquée à l'art de bien dire et de persuader. De nos jours on a jugé moins sévèrement les sophistes : Hégel a même essayé de les réhabiliter. Les plus célèbres sont Protagoras et Gorgias.

Protagoras naquit à Abdère (Thrace), dans une humble condition. Il fut remarqué, dit-on, par Démo-

crite, dont il devint le disciple et l'ami. Il enseigna la grammaire et s'adonna aussi à l'étude de la physique. Devenu très habile dans l'art de discourir sur toutes choses, il se rendit à Athènes, devenu le foyer intellectuel de l'ancien monde, et y trouva beaucoup d'admirateurs, parmi lesquels Périclès; puis il visita les principales villes de la Grèce, faisant payer fort cher ses leçons. Au cours de ses voyages, il donna des lois à Thurium. Revenu à Athènes, il fut accusé d'impiété, de même qu'Anaxagore, dont la doctrine pourtant était si différente de la sienne; ses livres furent brûlés et il fut forcé de repartir. Il fit naufrage ou mourut, en se rendant en Sicile : il avait soixante-dix ans.

Les ouvrages de Protagoras portèrent sur la rhétorique, la logique et la morale. Il étudia le mécanisme du discours et s'appliqua le premier à donner une méthode des *lieux communs*. Malheureusement les sophismes les plus captieux comptaient parmi ses ressources habituelles. En définitive, Protagoras nie la certitude pour ne mettre, à la place du vrai, que le vraisemblable; le vrai n'est donc, selon lui, que ce qui paraît tel : « l'homme est la mesure des choses » ; il doit chercher sa règle et sa lumière en lui seul. Sextus Empiricus exprime nettement cette erreur capitale, qui est le fond même du scepticisme, quand il dit : « Protagoras prétend que l'homme est la mesure de toutes choses, et par mesure il entend la règle suivant laquelle on doit juger. De sorte que le sens de ces paroles est que l'homme est le *criterium* ou la règle de la vérité et de la fausseté des choses. »

Platon a réfuté cette erreur dans le *Théétète*, où il montre que la science n'est pas dans la sensation, comme le prétendent les sensualistes, mais qu'elle

atteint l'absolu et le fond des choses. Sinon, le vrai serait tout subjectif, tout relatif, il ne serait qu'une apparence ; car le sens ne peut se corriger lui-même. Dès lors il n'y aurait plus de différence entre le bien et le mal, mais le bien serait, comme le vrai, ce qui paraît tel à chacun ; et ainsi la vertu, le devoir et la morale tout entière perdraient leur caractère absolu. Aristote a signalé ces conséquences dans sa *Métaphysique* (liv. II, ch. VI) : « Protagoras disait que l'homme est la mesure de toutes choses ; ce qui revient à dire que chaque chose est réellement ce qui apparaît à chacun de nous individuellement ; d'où résulte une inévitable confusion entre être et n'être pas, entre le bien et le mal, et les autres choses désignées par des noms opposés les uns aux autres. » Il n'est pas étonnant qu'une telle logique ait abouti à l'athéisme : « Au sujet des dieux, aurait écrit Protagoras, je ne puis savoir s'ils sont ou s'ils ne sont pas. Bien des choses contribuent à laisser la question dans le doute, à savoir, la difficulté de la matière et la courte durée de la vie humaine. »

90. **Gorgias** était de Léontium, en Sicile ; il naquit vers l'an 485. Disciple d'Empédocle, et curieux d'opinions philosophiques, il arriva, comme Protagoras, à douter de tout et à mettre au service de son scepticisme une grande subtilité d'esprit et un remarquable talent de bien dire. Il parcourut la Grèce, séjourna en Thessalie, charma ses auditeurs et amassa beaucoup d'argent. Cette recherche du lucre a de tout temps caractérisé les sophistes. Sa réputation de discoureur devint proverbiale, comme en témoignent les expressions de γοργιάζειν et γοργίεια σχήματα inventées pour lui. Il séduisit les Athéniens, auprès desquels

ses concitoyens l'envoyèrent, en 424, pour solliciter des secours contre Syracuse; il obtint ce qu'il voulut et accorda, en retour, de séjourner parmi eux. Les quelques résumés qu'on a de sa doctrine ne justifient point cet engouement.

Dans son livre *Sur le non-être* ou *sur la nature*, il s'efforce de ruiner tout dogmatisme et de démontrer, à cet effet, ces trois propositions : Rien n'existe — ou du moins nous ne pouvons connaître ce qui existe — ou du moins nous ne pouvons le faire connaître. Et d'abord rien n'existe, ni le non-être ni l'être ni l'un et l'autre. Pour le non-être, c'est évident. Quant à l'être, il a commencé ou n'a pas commencé. S'il a commencé, il est sorti du néant; ce qui répugne. S'il n'a pas commencé, il est éternel et infini; mais l'infini ne peut être contenu et ne peut se contenir lui-même. Il reste que l'être et le non-être coexistent; mais c'est encore impossible, car ils s'excluent l'un l'autre. En second lieu, nous ne pouvons rien connaître. Car il faudrait que le sujet de la connaissance se confondît avec l'objet; or il n'en est rien; et ce qui le prouve particulièrement, c'est qu'on peut penser à ce qui n'est pas aussi bien qu'à ce qui est. Au reste, la raison est toujours en guerre avec l'expérience, et la raison de chacun avec la raison d'autrui. Enfin, en troisième lieu, nous ne pouvons rien apprendre aux autres, puisque nous ne leur transmettons que des paroles, des sons, qui s'adressent à l'oreille, et que le langage est d'ailleurs plein d'erreurs. Ce sont ces misérables sophismes que Platon réfuta plus tard, notamment dans le *Gorgias*.

La morale et la politique de Gorgias étaient dignes de cette logique. Selon lui, le devoir suprême de

l'orateur c'est de plaire ; il faut, pour cela, s'attacher moins au vrai qu'au vraisemblable. Il allait jusqu'à dire qu'il faudrait être un scélérat, si cela était nécessaire pour paraître homme de bien. Ses disciples, Polus d'Agrigente et Calliclès, athénien, faisaient reposer toute la morale sur un bonheur égoïste, celui que peuvent trouver les forts dans la domination sur les faibles. Les lois, d'après eux, avaient été faites pour la protection des faibles, mais n'obligeaient pas les forts. C'était une manière de dire que « la force prime le droit ». La morale était ainsi sacrifiée à la politique. Les conclusions détestables de pareils principes sont trop évidentes. On raconte que Gorgias, devenu centenaire, et se faisant lire le dialogue où Platon le réfute, s'écria : « Ce jeune homme remplacera bientôt avec honneur le poète Archiloque. » Gorgias pouvait se croire calomnié ; mais Platon avait le droit de juger la sophistique par ses conséquences.

Signalons encore un certain nombre de sophistes, qui achèveront de nous faire connaître l'état des esprits en Grèce, lorsque Socrate parut :

91. **Prodicus** de Céos était de l'école de Protagoras : il montra les mêmes talents, la même âpreté au gain et obtint les mêmes succès. Envoyé comme ambassadeur à Athènes, il éblouit la jeunesse athénienne. Il avait composé une classification des lieux communs, un traité des synonymes, un autre de la rhétorique, mais il ne reste rien de ces ouvrages. En vrai sophiste, Prodicus se piquait d'être toujours prêt à parler sur toutes sortes de sujets ; il donnait des leçons de tous prix à toute espèce d'auditeurs, depuis une drachme jusqu'à cinquante. Il niait les dieux, qui, d'après lui, avaient été inventés par la recon-

naissance des hommes. Accusé d'impiété, il fut condamné, comme Socrate, à boire la ciguë. Mais il n'y a d'ailleurs que cette ressemblance entre ces deux philosophes, que l'opinion populaire confondit injustement. Disons, à la décharge de Prodicus, qu'il est l'auteur de l'apologue du jeune Hercule qui, sollicité par deux divinités ennemies, la Vertu et la Volupté, choisit la première. Les sophistes, de même que les menteurs, disent plus d'une vérité.

92. **Hippias** d'Elis, autre contemporain de Socrate, se piquait lui aussi, bien que sceptique, de connaître tout ce qui est à la portée de l'homme et de tout enseigner. Il excellait, paraît-il, dans le rôle d'ambassadeur ; ce qui ne l'empêcha pas d'échouer complètement à Lacédémone. Il s'en dédommagea aux jeux Olympiques. Il trafiquait de son talent et se vantait même d'avoir amassé, en quinze jours, plus de cent cinquante mines et dans le voisinage d'un émule redoutable, Protagoras en personne. On l'a donné comme l'inventeur de la mnémotechnie. Sa mémoire était telle qu'il pouvait retenir et répéter cinquante noms dans l'ordre où il venait de les entendre. Stobée lui attribue quelques maximes dignes d'un vrai philosophe : « Les envieux sont doublement malheureux, de leur malheur propre et du bonheur d'autrui. — La calomnie devrait être punie plus sévèrement que le vol ; car les calomniateurs nous dérobent l'estime publique, qui est notre plus grand bien ».

93. **Critias**, qui devint l'un des trente tyrans d'Athènes, était parent de Platon, qui a écrit un dialogue sous son nom. Il fréquenta d'abord Socrate ; mais son ambition s'accommoda mieux ensuite des

théories politiques et morales de Gorgias. Il crut être assez fort pour se mettre au-dessus des lois et périt en s'opposant aux troupes de Thrasybule.

Thrasymaque de Chalcédoine, dont parle Platon au premier livre de la *République*, paraît avoir soutenu que la justice se confond avec les intérêts du législateur; en sorte qu'elle changerait avec ceux-ci, disons mieux, avec la personne et les caprices du législateur.

Euthydème de Chios et son frère Dionysodore, deux sophistes des plus frivoles, ont été réfutés par Platon dans un dialogue des plus spirituels, l'*Euthydème*, qui fait suite au *Gorgias* et au *Sophiste*.

Bion de Borysthène est compté tantôt parmi les sophistes et tantôt parmi les cyrénaïques. Il fut accusé d'athéisme; mais il est permis peut-être de penser qu'il ne niait, comme plusieurs autres, que les dieux populaires et avilis de la Grèce.

Diagoras de Melos aurait été le disciple et l'affranchi de Démocrite. Il se rendit, à son tour, célèbre par son athéisme, qu'il faillit payer de sa vie. Avec Alcibiade, à Athènes, il tourna en ridicule les mystères d'Eleusis et sa tête fut mise à prix.

CHAPITRE VI

PHILOSOPHIE DES GRECS. DEUXIÈME PÉRIODE : SOCRATE, PLATON, ARISTOTE.

---

94. **Socrate** (469-399). — Nous voici en présence du sage le plus fameux dont s'honore la Grèce, car Platon et Aristote eux-mêmes lui durent leur inspiration et leur méthode. De son apparition date la plus belle période de la philosophie ancienne. Jusqu'ici nous avons assisté à une puissante préparation ; mais, malgré des essais remarquables, la philosophie n'a pas trouvé sa voie ou du moins la meilleure, la plus sûre, la plus haute. Il reste aux philosophes à ne plus se complaire dans une vaine dialectique, ni à se perdre dans des spéculations sans fin sur la nature de l'univers, mais à rentrer en eux-mêmes et à fonder la science de l'âme. C'est ce que Socrate, instruit par les erreurs mêmes et la vanité des sophistes, osa entreprendre et sut réaliser. De son enseignement datent la psychologie et, avec elle, la logique, la métaphysique et surtout la morale. C'est même à la morale qu'il subordonne de quelque manière toutes les autres connaissances. A ceux qui se flattent prématurément de connaître la nature, il répond qu'il ne sait rien. A l'esprit dogmatique des uns et à l'esprit sophistique de leurs contradicteurs il oppose l'esprit critique. En renonçant à des certitudes ambitieuses, sur des ob-

jets étrangers ou accessoires à la philosophie, il recherche passionnément les vérités essentielles, celles qui fondent la philosophie avec la science de l'homme.

95. **Sa vie.** — Socrate naquit à Athènes. Son père, Sophonisque, était sculpteur, et sa mère, Phénarète, était sage-femme. On raconte que le physionomiste Zopyre, l'ayant observé un jour parmi ses disciples, déclara qu'il était né avec des penchants vicieux. Bien loin d'y contredire, avec ses auditeurs, Socrate prétendit que Zopyre avait raison, mais qu'il avait dompté sa mauvaise nature à force de bonne volonté. Socrate apprit la sculpture, la musique et s'instruisit dans toutes les connaissances de son temps ; il ne connut Anaxagore que par ses livres et il est fort douteux qu'il ait été disciple d'Archelaüs. Xénophon atteste qu'il fut son propre maître. Il ne voyagea point. Loin d'ambitionner les charges publiques, il préférait la médiocrité. Une seule fois, il fut prytane, et défendit alors les dix généraux des Arginuses contre le peuple qui les poursuivait ; plus tard il résista de même aux Trente Tyrans. Il se montra toujours bon citoyen et vaillant soldat ; il combattit à Délium, à Potidée, à Amphipopolis : Alcibiade et Xénophon lui durent la vie dans une rencontre.

A Athènes, il enseignait en public et prodiguait ses leçons avec la plus grande libéralité, contrairement aux sophistes qui faisaient argent de leur parole. Il avait le talent de s'attacher des disciples enthousiastes et surtout des jeunes gens, dont plusieurs, comme Alcibiade, ne furent que trop infidèles à ses leçons et accréditèrent ainsi les accusations portées contre leur maître. Sous une allure superbe et un air dédaigneux, il cachait une flamme secrète et com-

municative, un bon sens impeccable, uni à une grande finesse, qui dénouait tous les sophismes, une ironie devenue proverbiale, qui achevait de vaincre ceux qui ne voulaient pas être convaincus. Elle lui suscita bien des inimitiés. Mais Socrate parut mettre au-dessus de tout le culte de la vérité. Dans son *Apologie*, Platon lui fait tenir ce fier langage : « Athéniens, je vous honore et je vous aime, mais j'obéirai plutôt au dieu qu'à vous... Faites ce que vous demande Anytus ou ne le faites pas, renvoyez-moi ou ne me renvoyez pas, je ne ferai jamais autre chose, quand je devrais mourir mille fois ».

On l'avait accusé d'impiété. Il paraît cependant qu'il n'attaquait pas, si ce n'est par des réticences et des expressions légèrement ironiques, les divinités populaires. En réalité, son langage d'ailleurs hautement religieux, supposait une divinité suprême : Socrate était monothéiste. Ceci ne l'empêchait pas de prendre part au culte athénien et d'ordonner même, en mourant, de sacrifier un coq à Esculape. Sa croyance au Dieu suprême ne paraît pas avoir exclu la croyance à des dieux ou plutôt à des esprits subalternes, dont l'un qui, à son dire, communiquait familièrement avec lui et que l'on a appelé *le démon* ou *le génie de Socrate*. Ce démon n'était-il, au fond, que sa propre inspiration personnifiée, ou bien était-ce un génie objectivé par son imagination ardente, ou entendu de quelque autre manière plus réelle ? Il est difficile de le décider. L'âme de Socrate était certainement ouverte au mysticisme. Platon rapporte qu'on le vit rester debout pendant vingt-quatre heures et comme en extase. Sans se prévaloir précisément de communications divines, il écoutait vo-

lontiers ceux qui prétendaient en avoir été favorisés.

Ses opinions indépendantes indisposèrent contre lui plusieurs de ceux qui n'étaient ni jaloux de ses mérites ni atteints par son ironie. Aristophane, dans les *Nuées*, parut vouloir le tourner en ridicule et le confondre avec les sophistes, alors cependant que le scepticisme irrémédiable de ces derniers n'avait rien de commun avec le doute socratique, avec cette profonde et dogmatique parole : « Je sais seulement que je ne sais rien. » Aristophane crut, par là, s'opposer à une philosophie nouvelle qu'il regardait comme trop peu respectueuse des croyances populaires et dangereuse à la société ; il prépara ainsi l'issue déplorable du procès soulevé contre le sage athénien. Socrate fut accusé par Mélitus « de ne pas reconnaître les dieux de la république, mais de mettre à leur place des extravagances démoniaques, et de corrompre la jeunesse ». Ayant la faculté de se soustraire à la condamnation capitale, en payant une amende, il ne fit aucune concession. Loin de se reconnaître coupable en quelque chose, il demanda d'être nourri au Prytanée pour ses services, jusqu'à la fin de ses jours, et provoqua ainsi par sa fierté un fatal dénouement... Il fut condamné à boire la ciguë. Mis en prison, il refusa de s'évader, alors que son vieil ami Criton avait tout préparé pour sa fuite, et mourut après avoir discouru une dernière fois, avec ses amis, sur l'immortalité de l'âme (1). « Voilà, ajoute Platon, la

(1) Cependant, M. Huit croit pouvoir écrire : « Socrate ne semble pas être arrivé à une conviction positive au sujet de l'immortalité... Dans les diverses écoles socratiques, l'immortalité a trouvé bien peu de crédit et n'a joué qu'un rôle effacé. » (*Annales de phil. chrét.*, 1887, juin.) Zeller émet le même sentiment.

fin de notre ami, de l'homme le meilleur des hommes de ce temps, le plus sage et le plus juste de tous les hommes (1). »

Il est certain, en effet, que la sagesse humaine n'a pas de héros supérieur à nous offrir. Le milieu païen où il vécut, l'anarchie intellectuelle créée par les contradictions des philosophies antérieures, la dignité de sa vie, la droiture et la fermeté de sa raison, les vérités morales si importantes qu'il rétablit, les principes absolus qu'il dégagea de tous les sophismes : tout concourt pour faire de Socrate le restaurateur de la philosophie grecque et, avec elle, de la raison humaine. Sa sagesse est, à certains égards, bien au-dessus de celle de Platon et d'Aristote. En voici d'ailleurs les caractères et les mérites exceptionnels.

96. **Sagesse de Socrate.** — Il comprit d'abord la vanité de cette philosophie qui s'applique à l'étude du monde et de ses origines, ou qui se complaît dans de vaines subtilités, en négligeant d'étudier la pensée humaine elle-même. Il combattit les sophismes des sceptiques et dédaigna les hypothèses des naturalistes, pour s'attacher d'abord à la connaissance de l'âme pensante, selon sa maxime favorite : « Connais-toi toi-même. » Dans cette étude du moi, abordée sans préjugé, sans parti pris, en toute simplicité, sans aucune préoccupation systématique, en aimant à répéter : « La seule chose que je sache, c'est que je ne sais rien », il trouva la véritable méthode, les règles d'une vraie logique, comme aussi les principes

(1) Cf. G. Sorel, *le Procès de Socrate* (1889). L'auteur pense aussi que Socrate n'a pas cru précisément à l'immortalité de l'âme, mais plutôt à une sorte de spiritisme. Contrairement à M. Huit, il se montre également très sévère pour Platon.

de la métaphysique et les bases immuables de la morale; car le logicien, en Socrate, est inséparable du métaphysicien et du moraliste.

Pour ce qui est de sa logique ou de sa méthode, elle se présente sous le double aspect de l'*ironie* et de la *maïeutique* (μαιευτική, l'art des accouchements). Celle-ci est l'art d'accoucher les esprits, en les aidant à exprimer la vérité dont ils ont tous les principes, mais qu'ils portent en eux-mêmes sans la connaître. Socrate affirmait ainsi une sorte d'innéité de la science, en attendant que Platon introduisît la théorie de la réminiscence. Socrate exprimait sa pensée au moyen d'une comparaison empruntée à la profession de sa mère. L'*ironie* (εἰρωνεία, interrogation ironique), qui venait ensuite, était comme l'instrument de cette maïeutique. Partant des principes connus de l'ignorant et des aveux faits par le présomptueux, il les poussait l'un et l'autre, de question en question, jusqu'à ce qu'enfin, sortant de leur ignorance ou de leurs préjugés, ils parvinssent à ces conclusions suprêmes, à ces définitions exactes, qui servent à la fois de résumés et de principes. C'est en ce sens qu'Aristote a pu donner Socrate comme l'inventeur de l'induction et de la définition. L'induction socratique consiste surtout dans l'art d'interroger : elle prépare la dialectique de Platon; les définitions socratiques expriment les genres (τὰ γένη) et livrent ainsi la connaissance des idées immuables (ou des essences), dont Platon et Aristote donneront plus tard une théorie.

Grâce à cette même méthode psychologique, Socrate, mieux que ses devanciers, connut la Divinité et ses attributs. Car Dieu se manifeste bien mieux

dans le sanctuaire de la pensée et de la conscience que sur le théâtre de ce monde. Socrate pouvait donc dire, à certains égards, que les arbres et les champs n'avaient rien à lui apprendre. D'autres, avant lui, avaient nommé et placé en tête de la métaphysique l'unité suprême, absolue, l'être pur; mais lui nomma le *Bien*. A la place du Destin et de la nécessité, il mit une cause intelligente et une fin morale : de là ce principe que toute chose tend au mieux et à sa perfection. Il développa admirablement l'argument des causes finales, tel qu'on peut le tirer de la considération de toute la nature, en particulier du corps humain : il fonda, pour ainsi dire, la doctrine de la finalité et des harmonies providentielles. L'argument était invincible et la Providence de Dieu ne pouvait plus être niée. La justice apparaissait à son tour; elle n'était plus à la merci de la volonté de l'homme, car elle était comme le décret du Bien lui-même et de la Providence. Au juste et au bien il ramenait le beau, qu'il plaçait tout entier ou du moins principalement dans l'*honnête* : l'esthétique était ainsi subordonnée à la morale; car Socrate refusait de regarder comme beau absolument, ou beau sous tous les rapports, ce qui n'était pas comme une préparation ou un rayonnement de la vertu. A la métaphysique socratique venait donc s'ajouter une morale élevée, quoique imparfaite dans ses éléments.

Socrate, en effet, a bien compris que la morale est absolue dans ses principes; mais il confond trop la sagesse avec la connaissance, et les sciences avec les vertus. Celles-ci, à ses yeux, ne sont que des connaissances particulières : la justice est la connaissance de ce qui est juste; le courage, la connaissance de ce

qui est vraiment terrible et de ce qui ne l'est pas; la piété, la connaissance des devoirs religieux. Tout péché n'est donc qu'une ignorance; pour changer le méchant, il suffit de parvenir à l'instruire, car sa méchanceté n'est qu'une erreur, elle est donc tout involontaire. De là une théorie fausse de la liberté : il n'y aurait, à vrai dire, que la liberté du bien; on commettrait le mal par pur aveuglement, en tombant sous une sorte de fatalité. Kant paraîtra plus tard reproduire à peu près cette erreur (1). C'est ainsi qu'en partant d'une vue juste, mais incomplète, sur les conditions de la liberté et du bien, et en ne distinguant pas assez la connaissance de la bonne volonté, Socrate paraissait arriver aux conclusions les plus fausses. Aristote devait mieux se garder de cette erreur, qui ne manque pas de noblesse. Mais, malgré bien des imperfections particulières, Socrate ne laisse pas que de l'emporter sur Aristote, toutes les fois que celui-ci a négligé de s'inspirer de lui. C'est ainsi que Socrate a fort bien compris la dignité du travail et entrevu l'injustice de l'esclavage, alors qu'Aristote s'est laissé tromper sur ce point par les préjugés de son temps : « Et quels sont les plus justes, dit Socrate, de ceux qui travaillent, ou de ceux qui rêvent les bras croisés aux moyens de subsister? »

Sans entrer dans de longues considérations sur la politique, il la soumet à la justice et réclame, pour magistrats, des hommes instruits des devoirs multiples qu'ils auront à remplir. Il n'admet pas qu'on laisse au hasard du sort la désignation des magistrats :

(1) A vrai dire, Socrate n'a pas posé le problème du libre arbitre : il l'a omis. Kant, au contraire, l'a posé et l'a mal résolu.

« Quelle folie, dit-il, qu'une fève décide du choix des chefs de la république, tandis que l'on ne tire au sort ni un pilote, ni un architecte, ni un joueur de flûte! » Il ne pouvait critiquer plus vivement la pratique des Athéniens. Cependant Socrate ne paraît pas en avoir moins aimé les institutions de son pays, malgré les abus dont il était le témoin et dont il fut la victime. Sa mort fut rehaussée admirablement par une affirmation solennelle, quoique encore hésitante, de l'immortalité de l'âme. On peut supposer que la démonstration de cette vérité est de Platon plutôt que de Socrate lui-même, qui disait de son disciple : « Que de choses me fait dire ce jeune homme auxquelles je n'ai jamais songé ! » Mais il reste au maître la gloire d'avoir posé les principes de la démonstration d'une vérité capitale, exigée par la morale, et à laquelle reviennent toujours les peuples, comme d'instinct, après avoir été égarés un instant par des religions menteuses ou des philosophies absurdes.

Pour achever de faire connaître Socrate et avant de passer à l'étude de ses successeurs les plus illustres, Platon et Aristote, il faut le placer dans son cadre, faire connaître quelques-uns de ses disciples immédiats et certaines écoles moins importantes, qui se réclamèrent principalement de lui : l'école cyrénaïque, l'école cynique, l'école mégarique, etc.

97. **Xénophon, Criton, etc**. — Xénophon (445-335), natif d'un bourg de l'Attique, est connu comme historien, comme général (il commanda la retraite des Dix-Mille), comme écrivain politique et militaire, et aussi par son attachement à la personne de Socrate et à sa philosophie. Il a exposé fidèlement celle-ci, autant du moins qu'il était permis à la na-

ture de son esprit. Mais si la profondeur et la nouveauté de la doctrine de son maître lui échappent, du moins il n'est pas de témoin plus honnête et plus sincère. A ce titre, les *Mémorables* ou *Entretiens de Socrate* complètent et éclairent les *Dialogues* de Platon. Dans l'*Economique* et le *Banquet*, Xénophon résume la morale de Socrate, particulièrement la morale domestique. Dans la *Cyropédie*, il développe un système d'éducation, dont il emprunte encore à Socrate quelques idées maîtresses. Xénophon admirait beaucoup aussi Agésilas, ce qui le rendit suspect aux Athéniens et le fit exiler pour cause de *laconisme*.

Criton, riche Athénien, se montra l'un des plus fidèles amis de Socrate, à qui il confia l'éducation de ses quatre fils. Il le soutint activement dans son procès, le cautionna d'abord pour empêcher son arrestation, puis lui ménagea, mais en vain, tous les moyens de s'évader. On lui attribue des *Dialogues*, mais qui n'ont pas été conservés.

98. *Eschine le socratique* naquit vers 404. Il était sans fortune et se livra tout entier à Socrate. Ses nombreux dialogues, dont il ne reste que des débris, étaient regardés comme l'expression exacte de la pensée du maître. Avec Criton, il s'efforça vainement de le sauver.

Simon d'Athènes était cordonnier et recevait les visites de Socrate, qui allait volontiers converser avec lui. De là les *Dialogues socratiques*, où Simon consigna ces entretiens. On raconte que Périclès lui offrit de le recueillir dans sa propre maison ; mais Simon préféra conserver sa liberté.

Simmias de Thèbes, disciple et ami de Socrate,

avait voyagé et séjourné longtemps en Egypte. Il avait composé lui aussi des dialogues philosophiques, au nombre de vingt-trois.

Cébès de Thèbes est, comme le précédent, un des personnages qui figurent dans le *Phédon*. On a conservé de lui un des trois dialogues qu'il composa, intitulé la *Table* et qui roule sur les vertus et les vices, le bonheur et le malheur où ils conduisent.

Charmidès était l'oncle maternel de Platon. Il dissipa son patrimoine et devint disciple de Socrate. Comme Critias, il périt en s'opposant à Thrasybule.

Socrate le jeune. — C'est sous ce nom qu'Aristote et Platon désignent un homonyme et un disciple de Socrate.

99. **Ecoles cyrénaïque, cynique, etc.** — Nous voici maintenant en présence de quelques écoles dont Socrate fut l'inspirateur, bien qu'elles aient été plus ou moins infidèles à son esprit. Nous voulons parler des demi-socratiques et des écoles cyrénaïque, cynique, mégarique, de celle d'Elis et d'Erétrie.

On sera étonné d'abord de l'extrême différence qui existe souvent entre la doctrine de ces écoles et celle de Socrate ; mais on s'expliquera cependant qu'elles en dérivent toutes de quelque manière, si l'on considère que Socrate a été un initiateur de génie, plutôt qu'un maître dont l'enseignement s'imposât par voie d'autorité, à la manière de Pythagore, par exemple. Ajoutons que la philosophie de Socrate offrait plusieurs aspects, qui se complétaient et même se corrigeaient les uns les autres, mais dont chacun, pris séparément, pouvait être le point de départ d'une philosophie incomplète et fausse. C'est ainsi,

par exemple, que l'école cyrénaïque n'a vu dans la morale de Socrate que l'attrait du bien, le plaisir, tandis que l'école cynique n'a vu que l'ordre et l'empire de la raison, la victoire sur les sens. Peu soucieux de réduire sa philosophie en système, Socrate la présentait par fragments, selon les personnages qui l'écoutaient et les circonstances : morale, politique, logique, métaphysique, esthétique, tout venait dans ses entretiens, et sous la forme la moins didactique et la plus naturelle. Il est évident que ses interlocuteurs, dont plusieurs étaient ses auditeurs plutôt que ses disciples, devaient accommoder ses réponses à leur propre manière de voir. Ils purent donc se flatter plus tard de continuer et de développer sa doctrine, tout en la démentant.

100. **Aristippe**, qui florissait vers 380, fonda l'école cyrénaïque : Cyrène était alors une riche cité de l'Afrique, Il avait été attiré à Athènes par la réputation de Socrate, qui essaya vainement de l'attacher à une morale vraiment digne d'un philosophe ; mais Aristippe, homme voluptueux, s'obstina à confondre le bien, qui est la fin de l'homme, avec le plaisir. De plus il regardait celui-ci comme d'autant plus enviable qu'il est plus vif, plus sensible, plus prochain et mieux lié à l'activité humaine. On voit aussitôt comment cette morale se distingue de celle d'Epicure, qui place plutôt le plaisir dans l'absence de la douleur et arrive à rechercher par-dessus tout le loisir, le repos, une sorte d'abstention voisine du renoncement.

Aristippe transmit ses idées morales à sa fille *Arété*, qui elle-même les enseigna à son fils *Aristippe le Jeune*. Celui-ci essaya de les ériger en système, en s'appuyant sur la psychologie. D'après lui, l'âme ne

connaîtrait que ses propres modifications, ses états de conscience, qui, en définitive, sont agréables ou douloureux ; mais elle ne connaîtrait aucunement les causes de ces états. Elle devrait donc, avant tout, chercher le plaisir et fuir la douleur, qui sont pour elle tout le bien et tout le mal, sans tenir compte d'autres considérations. On voit qu'autrefois, comme aujourd'hui, la morale du plaisir cherchait à se justifier par une psychologie subjectiviste et empirique. Ces principes entraînèrent naturellement de déplorables et honteuses conséquences, que répudièrent les successeurs d'Aristippe, en se rapprochant de l'épicurisme. Au reste, l'école cyrénaïque n'exerça jamais une grande influence. Voici les principaux noms qui lui appartiennent :

Antipater de Cyrène fut un disciple immédiat d'Aristippe l'Ancien.

101. **Eudoxe** de Cnide fut célèbre comme astronome non moins que comme philosophe. Il étudia d'abord à l'école de Platon, vers 383, puis voyagea en Egypte, étudia la géométrie, auprès d'Archytas de Tarente, et la médecine auprès de Philistion, en Sicile. Il mourut, vers 352, à Cnide, où il avait établi un observatoire. Parfois on l'a compté parmi les pythagoriciens ; mais ses opinions philosophiques le rangent, malgré la dignité de sa vie, parmi les disciples d'Aristippe. Eudoxe pensait, en effet, que le plaisir est le souverain bien, qu'il est par conséquent une fin en soi et non pas un moyen ; la raison qu'il en donnait, c'est que tous les êtres le poursuivent et qu'il est au-dessus de toute louange, comme l'absolu ou encore la divinité. Aristote a réfuté cette théorie, tout en accordant au plaisir une large place dans la

morale. Il cite Eudoxe plutôt qu'Aristippe, comme le fondateur de l'*hédonisme*, et il est facile de croire que la morale du plaisir, telle qu'elle était soutenue par le premier, méritait mieux d'être remarquée et réfutée que le grossier sensualisme du second : « On croyait aux théories d'Eudoxe, écrit à ce sujet Aristote, à cause du caractère et de la vertu de leur auteur, plutôt que pour leur vérité propre. Il passait pour un personnage d'une sagesse éminente, et il semblait soutenir ses opinions non pas comme un ami du plaisir, mais parce qu'il était sincèrement convaincu de leur justesse. » (Ethique à Nicomaque, X, 2).

102. *Annicéris* de Cyrène florissait vers l'an 300. Il fonda une secte éphémère et modifia la morale de son école dans le sens épicurien ; mais il maintint que le plaisir est dans le mouvement ou l'exercice des facultés et non pas dans l'absence de la douleur. Il pensait que la recherche du plaisir ne doit pas être aveugle, mais calculée, et que les jouissances intellectuelles ne méritent pas moins que les autres d'être recherchées. Ces concessions faites au bon sens et à la noblesse naturelle de l'âme humaine, n'ont jamais pu racheter cependant, pas plus autrefois qu'aujourd'hui, ce que la morale du plaisir a d'injuste et de déshonorant.

103. *Théodore* de Cyrène, surnommé l'*Athée* et, par dérision, *Dieu*, fonda lui aussi une secte particulière, les *Théodoriens*. Dans son livre *des Dieux*, il prêchait l'athéisme. En morale, il substituait le contentement au plaisir et le chagrin au mal ; et parce qu'il regardait le contentement comme le fruit de la prudence, et le chagrin comme le fruit de la sottise, il estimait que la prudence est le souverain bien, et la sottise le souverain mal. Mais cette prudence, en

définitive, n'était pas au service de la justice, mais plutôt aux ordres de l'égoïsme et de l'intérêt ; elle se justifiait par le succès. La morale de Théodore tombe donc sous les mêmes critiques que celles de ses prédécesseurs. On raconte que l'Aréopage le condamna, pour son impiété, à boire la ciguë ; mais il fut sauvé par Démétrius de Phalère.

104. *Hégésias* florissait à Alexandrie, vers le commencement du IIIe siècle av. J.-C. Il a donné son nom à la secte des *hégésiaques*, sorte de pessimistes. Parti des principes d'Aristippe, il arriva à des conclusions qui les condamnent. Il montra que le bonheur échappe à toutes les poursuites, et qu'on le trouve d'autant moins qu'on le recherche davantage. De là cette conclusion qu'on peut comparer à celles du pessimisme contemporain : « La vie ne semble un bien qu'à l'insensé ; le sage n'éprouve pour elle qu'indifférence, et la mort lui paraît tout aussi désirable ». Selon lui, le sage ne devait faire cas de rien, pas même de la reconnaissance, de l'amitié et de l'honneur. On raconte que plusieurs de ses disciples se donnèrent la mort, justifiant ainsi le surnom de *Pisithanate* (qui conseille de mourir) donné à leur maître. Ptolémée fit fermer son école.

Denys d'Héraclée vivait vers la fin du IIIe siècle av. J.-C. Il paraît avoir suivi tour à tour les doctrines de Zénon, celles d'Epicure et celles de l'école de Cyrène. On comprendra ces variations, si l'on considère combien il est difficile, en effet, de déterminer les vrais principes de la morale, et avec quelles intentions, de quelle manière, l'homme vertueux doit céder et se livrer à l'attrait invincible du bien en général.

105. **Ecole cynique. Antisthène, etc.** — Une autre école, qui se rattache immédiatement à l'école socratique, est celle des cyniques, très curieuse à connaître, quoiqu'elle soit peu importante. Elle fut fondée, après la mort de Socrate, par Antisthène, l'un de ses disciples, qui avait suivi aussi les leçons de Gorgias. Les antisthéniens prirent le nom de *cyniques*, à cause du lieu de leurs réunions, le *Cynosarge*, gymnase d'Athènes, et surtout à cause de leurs mœurs, qui leur faisaient braver toutes les convenances sociales. Les cyniques partaient de ce principe reconnu généralement par les socratiques et par Pythagore, que *la vertu est le seul bien ;* mais ils en concluaient que le plaisir est un mal, que la santé, la richesse, la naissance sont choses indifférentes, que la beauté, les arts, les convenances sont des superfluités à retrancher, et que le sage se suffit ainsi avec sa sagesse, à l'exemple de Dieu, pur esprit et souverainement indépendant : c'était, sous prétexte de vertu, le triomphe d'un égoïsme farouche et le retour à la barbarie. On conçoit que cette doctrine ait fait des prosélytes dans les basses classes ou parmi quelques esprits aussi excentriques que généreux ; mais elle méconnaissait trop la nature pour la corriger. Les débuts de l'école furent malheureux. Antisthène, qui était pauvre et né d'une Thrace, ne sut pas racheter par le talent ce qui lui manquait. Objet de la risée publique, il perdit tous ses disciples et jura de n'en plus recevoir ; mais il dut accepter Diogène, qui donna à l'école une certaine popularité.

106. **Diogène le Cynique** (413-323). — *Ce Socrate en délire*, comme l'appelle Platon, naquit à Sinope, ville du Pont. Fils d'un banquier qui était faux

monnayeur, il fut, pour l'avoir imité, chassé de son pays et se réfugia à Athènes. Aigri contre la société et changé par ses malheurs, il se fit agréer d'Antisthène, qui refusa d'abord de le recevoir, en le menaçant même de son bâton : « Frappe, lui répondit Diogène, mais sache que tu ne trouveras pas de bâton assez dur pour m'écarter de toi quand tu parleras ». Diogène joignait à une grande énergie d'âme une parole facile et agréable ; il ne tarda pas à se concilier de nombreux auditeurs, sinon beaucoup de disciples, car le public riait facilement de ses excentricités. « Vivre conformément à la nature », c'était la maxime de l'école, et Diogène en concluait qu'il fallait vivre avec le moins de désirs et de besoins possibles, renoncer aux arts, à la richesse, à la famille même et mettre tout en commun.

Un excès en amène facilement d'autres, et Diogène se faisait un mérite de mépriser tous les sentiments humains ; il se donnait à lui-même orgueilleusement le nom de *chien* et menait, au milieu d'Athènes, la vie d'un gymnosophiste de l'Inde, en y ajoutant trop souvent la grossièreté ; il cherchait sa nourriture par les rues et poursuivait de ses sarcasmes ceux qui la lui refusaient ; le tonneau qui lui servait de refuge, le manteau troué dont il s'enveloppait, sont devenus légendaires. Un jour on le vit allumer sa lanterne en plein jour, pour chercher un homme ; une autre fois, il repousse la main d'Alexandre le Grand et ne lui demande qu'une chose, de s'ôter de devant son soleil. Rien n'est à la hauteur de son dédain, si ce n'est la haute opinion qu'il a de lui-même ; il méprise les Grecs, il méprise encore plus la femme, il méprise même les Lacédémoniens et trouve que l'homme est

le plus sot de tous les animaux. Vendu comme esclave par des pirates qui l'avaient pris, il répond à ceux qui lui demandent ce qu'il sait faire : « Commander aux hommes libres », et il crie : « Qui veut un maître? » Un riche Corinthien l'acheta et lui confia l'éducation de ses deux enfants. Il leur apprit à marcher pieds nus, à avoir la tête rasée, à monter à cheval et à manier l'arc et la fronde. Rousseau, s'il eût été Grec, n'aurait pas entendu autrement l'éducation de son Emile; et il est curieux de voir le cynisme le plus dur et le naturalisme le plus sentimental aboutir à la même pédagogie. Sur la fin de sa vie, Diogène passait l'hiver à Athènes et l'été à Corinthe. On le trouva mort un matin, près de cette ville : il avait 90 ans. Les Corinthiens lui élevèrent une colonne surmontée d'un chien de marbre.

107. **Cratès** de Thèbes, autre cynique fameux, florissait vers 340. Issu d'une noble famille, mais difforme, il se fit pauvre volontairement et se donna à Diogène. A l'exemple de son maître, il affrontait la raillerie et s'exerçait à lutter contre la douleur, contre la chaleur en été et contre le froid en hiver. Toutefois, ses excentricités étaient tempérées par un reste de douceur et d'aménité naturelle ; ce qui lui conciliait une sorte d'autorité morale, dont avaient manqué ses prédécesseurs. Les familles d'Athènes le consultaient et il devint l'arbitre de leurs différends. Une jeune fille de riche famille, *Hipparchie*, admira cet homme extraordinaire et obtint enfin de l'épouser et de partager ses privations. Cratès mérita de devenir le maître de Zénon.

Signalons encore quelques cyniques : *Métroclès*, frère d'Hipparchie, qui avait d'abord suivi Platon et

Aristote : il se donna la mort ; *Monime* de Syracuse, qui passa ensuite au pyrrhonisme ; enfin *Ménippe*, qui fut d'abord esclave et s'établit à Thèbes. Comme Diogène, il recourait au sarcasme ; il composa treize livres de satires (1).

108. **Ecole mégarique ou éristique. Euclide, etc.** — L'école la plus brillante qui continua immédiatement celle de Socrate fut l'école mégarique. Son fondateur fut Euclide de Mégare, qu'il ne faut pas confondre avec le géomètre Euclide, qui vivait en Egypte sous les Ptolémées. On raconte qu'Euclide venait souvent à Athènes écouter, au péril de sa vie, les leçons de Socrate, alors que les Athéniens avaient interdit, sous peine de mort, l'accès de la ville aux Mégariens. Euclide avait d'abord été disciple de Parménide et il conserva toujours de l'école éléatique quelques idées métaphysiques et surtout un grand amour de la discussion. Son esprit disputeur lui attira un jour ce reproche de Socrate, qui devait être une prédiction : « Euclide, tu sauras vivre avec des sophistes, jamais avec des hommes ».

Du vivant même de Socrate, Euclide fonda son école à Mégare, dans laquelle se réfugièrent d'abord les meilleurs socratiques et Platon lui-même, après la mort du maître. Mais la philosophie d'Euclide rappela celle des éléates non moins que celle de Socrate ; ce qui a permis à Cicéron de regarder Xénophane comme l'ancêtre de l'école mégarique. Euclide s'attacha à identifier l'*être* et le *bien* et à montrer que l'essence de celui-ci est dans l'unité. Il contribua ainsi, pour sa

(1) De là le titre de *Satire Ménippée*, donné à un célèbre pamphlet dirigé contre la Ligue par Pithou, etc.

part, à éclaircir ces notions suprêmes, qui dominent toute la métaphysique et, avec elle, toute la philosophie. Euclide distingua aussi l'*acte* de la *puissance;* mais il ne comprit pas comment la puissance pouvait manquer de l'être qui lui correspond et nia les possibles. Selon lui, agir et pouvoir agir ne sont qu'un ; de même ne pas agir et ne pouvoir agir. Il était réservé à Aristote de mettre dans tout son jour la théorie de la puissance et de l'acte. En logique, les mégariques rejetèrent, comme les éléates, la certitude des sens, pour ne se confier qu'à la raison ; ils niaient le mouvement, qui est le passage d'une puissance à l'acte. En morale, ils arrivèrent, comme les stoïciens, à mettre le souverain bien dans une sorte d'impassibilité. Mais l'école pécha surtout par l'abus de la dialectique et provoqua ainsi promptement sa ruine ; les disciples d'Euclide méritèrent bientôt par leurs discussions subtiles et stériles le surnom de *disputeurs* (*éristiques*), ce qui a permis de ranger plusieurs d'entre eux parmi les sophistes. En voici les principaux :

109. *Eubulide* de Milet, disciple d'Euclide, succéda à Ichthyas dans la direction de l'école de Mégare et s'épuisa à lutter contre Aristote. Celui-ci soutenait justement la valeur de l'expérience sensible contre les mégariques, qui n'admettaient de réel que l'un, l'immobile, c'est-à-dire l'intelligible. Quelques sophismes d'Eubulide sont devenus célèbres : le *menteur*, le *voilé*, le *tas*, le *cornu*, etc. Voici par exemple le cornu : On a ce que l'on n'a pas perdu ; or vous n'avez pas perdu des cornes ; donc vous en avez. Voici le tas : Un grain de blé fait-il un tas de blé ? — Non. — Et deux ? Et trois, etc. ? Donc un million de grains ne font pas un tas de blé. Eubulide compta parmi ses dis-

ciples *Alexinus*, *Euphante*, *Apollonius* de Cyrène, qui fut probablement le maître de Diodore.

110. *Diodore Cronus*, ainsi nommé à cause de sa lenteur, mérita un autre surnom, celui de *dialecticien*. Il combattit le péripatétisme, l'épicurisme et le stoïcisme. Comme les autres philosophes de son école, il nie le multiple et le divers et partant le mouvement, renouvelant les sophismes de Zénon d'Elée. Avec Euclide, il nie aussi le possible et soutient qu'il n'y a pas d'être qui ne soit nécessaire. C'était supprimer du même coup la liberté. Il fut plus exact, en logique, en montrant, contre Chrysippe, que la vérité de la proposition conditionnelle ne dépend pas de la vérité de l'antécédent ou du conséquent, ni de la vérité de l'un et de l'autre, mais du rapport ou lien logique et nécessaire qui les unit.

Philon le dialecticien, disciple de Diodore, florissait au commencement du IIIe siècle av. J.-C. Il se sépara de son maître sur la question du possible et sur celle de la proposition conditionnelle. Il soutint, avec raison, que le possible n'est pas ce qui sera nécessairement : c'est plutôt ce qui ne répugne pas à la nature d'une chose. Mais il attaqua vainement la doctrine de Diodore sur la proposition conditionnelle.

Stilpon de Mégare florissait vers l'an 300 av. J.-C. ; il parvint à un âge avancé. Son talent, joint à la dignité de ses mœurs et à l'élévation de son caractère, lui valut les plus grands succès. Il attaqua le polythéisme grec et se fit bannir d'Athènes, pour quelques propos sur Minerve. Comme les autres mégariques, il soutenait qu'il n'y a de réel et de scientifiquement connaissable que l'être immuable ; il niait même les idées universelles, aussi bien que les individus. De là,

selon lui, l'impossibilité de former d'autres jugements que les jugements identiques. Mais le bon sens et le langage protestent contre cette prétention.

111. **Ecole d'Elis et d'Erétrie**. — Il suffit de signaler cette école, qui se distingue peu de la précédente. Elle fut fondée à Elis même par Phédon d'Elis. Socrate l'ayant remarqué parmi les jeunes esclaves d'Athènes, avait prié ses amis de le racheter ; il en fit son disciple. Le successeur le plus connu de Phédon fut Ménédème d'Erétrie, ami d'Asclépiade de Phlionte. Il enseignait que la vertu (prudence, courage, justice) est le seul bien et qu'elle consiste à discerner le vrai du faux : c'était la doctrine socratique enseignée aussi à Mégare. Ménédème n'admettait également que les propositions simples et identiques. Peut-être voulait-il dire seulement que toute proposition vraie résulte d'une analyse, en quelque manière : de l'analyse d'une idée ou de l'analyse d'une perception ; et dans ce cas, il disait vrai. Il avait entendu Platon et le dépréciait, réservant toute son admiration pour Stilpon. En réalité, aucun des socratiques ne sut mieux que Platon comprendre la doctrine du maître et la glorifier.

112. **Platon. L'Académie** (1). — Le disciple le plus illustre de Socrate est Platon. Il naquit à Athènes ou dans l'île d'Egine, vers 428, et vécut jusqu'en 347, c'est-à-dire plus de quatre-vingts ans. Il descendait, dit-on, de Codrus par son père et de Solon par sa mère ; mais, moins heureux que ses illustres aïeux, il eut la douleur, pendant sa longue vie, d'assister à la décadence politique de sa patrie. Son premier nom

(1) V. en particulier *la Vie et l'Œuvre de Platon* par M. Huit et le compte-rendu critique de cet ouvrage *(Université catholique,* 1893 déc.).

était Aristoclès, et ce fut Socrate qui le surnomma *Platon*, à cause, dit-on, de son large front ou de ses larges épaules. Après la mort du maître, dont il avait suivi pendant dix ans les leçons, et n'ayant encore que trente ans, il se retira à Mégare, avec Euclide et la plupart des autres socratiques, puis à Cyrène, où il écouta Théodore le mathématicien. Il séjourna trois fois en Sicile, d'abord à la cour de Denys l'Ancien (388), puis deux fois à celle de Denys le Jeune; mais il ne jouit auprès de l'un comme de l'autre que d'un crédit éphémère. On pense que, dans l'intervalle, il voyagea en Egypte; plusieurs ont même supposé qu'il avait visité une grande partie de l'Orient; mais il est peu probable qu'il ait poussé bien loin ses voyages. A ce moment, l'Orient avait commencé de se révéler à la Grèce, et Platon n'ignorait rien de ce que les pythagoriciens et autres philosophes qu'il fréquenta pouvaient lui en apprendre.

Après son premier voyage en Sicile, il fonda à Athènes l'Académie, l'une des plus grandes écoles philosophiques, sinon la plus ancienne et la plus grande, puisqu'il en est sorti le platonisme. Il lui consacra les meilleures et les plus fécondes années de sa vie. On rapporte qu'il avait fait inscrire sur la porte : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ». C'était dire qu'il tenait en haute estime la science chère à Pythagore. Mais il ne faut pas oublier que la géométrie, au temps de Platon, se bornait à des vérités assez élémentaires, et que la philosophie platonicienne en particulier n'a guère de points de contact avec les mathématiques. Elle en a moins aussi qu'on ne l'a prétendu avec le pythagorisme. En tout cas, il ne paraît pas que Platon ait eu, à l'exemple des pythagoriciens, qui s'enve-

loppaient de mystère, un double enseignement : l'un public et l'autre secret.

113. **Œuvres de Platon**. — Toutes les œuvres de Platon nous sont parvenues. Elles sont écrites sous forme de dialogues : l'écrivain, le poète, le penseur indépendant s'y révèlent en même temps que le disciple de Socrate. C'est grâce à Platon surtout que celui-ci nous est connu, bien que comprise et interprétée par un tel disciple la doctrine socratique en soit comme transformée et devienne platonicienne. Les dialogues de Platon les plus célèbres et les plus authentiques sont les huit suivants : la *République* ou de la Justice et le *Timée* ou de la Nature ; le *Gorgias* ou de la Rhétorique et le *Phédon* ou de l'Immortalité de l'âme ; le *Protagoras* ou les Sophistes et le *Théétète* ou de la Science ; le *Phèdre* ou de la Beauté et le *Banquet* ou de l'Amour. Viennent ensuite les dialogues qui paraissent injustement contestés : les *Lois*, le *Philèbe*, le *Ménon*, le *Cratyle*, l'*Euthydème*, le *Critias ;* puis les dialogues incertains, généralement peu étendus et sans importance : l'*Apologie de Socrate*, le *Criton*, le *Lachès*, le *Charmide*, le *Lysis*, etc.. Enfin M. Huit croit pouvoir ranger parmi les apocryphes les quatre suivants : le *Parménide*, le *Sophiste*, le *Politique*, les *Lettres*. Ce jugement est grave ; car, si ces quatre dialogues, surtout les premiers, dont l'importance philosophique est considérable, sont de Platon, le platonisme en sera comme transformé. Ici nous ne pouvons que signaler cette discussion.

De la forme même du dialogue nous ne dirons rien, sinon qu'elle s'adaptait merveilleusement au génie de Platon. Il avait trop de liberté et d'enthousiasme

pour s'enfermer dans un sujet : il pouvait, au contraire, en s'effaçant derrière des personnages, leur prêter des vues variées, tour à tour ingénieuses et profondes, sur tous les points de la philosophie. L'élévation et la poésie pouvaient s'y allier avec une certaine simplicité, qui n'excluait pas les mythes, les allégories, l'enseignement énigmatique. Or Platon aimait à embellir et en même temps à voiler sa pensée, moins par amour du mystère que par conscience de l'insuffisance de la raison humaine en face des plus sublimes vérités. La forme du dialogue lui permettait, en outre, de mieux mesurer ses affirmations, en observant toutes les nuances du dogmatisme. Tantôt, en effet, il ne laisse contredire ou révoquer en doute certaines vérités par quelqu'un de ses personnages que pour mieux les établir : et tantôt, au contraire, l'on peut se demander s'il prend parti jusqu'au bout pour tel d'entre eux ou s'il ne préfère pas s'interposer seulement entre les contradicteurs, pour rester dans un doute plus sage que l'une et l'autre des affirmations contraires (1)

114. **Philosophie de Platon**. — Au reste, voici quels sont les caractères et les conclusions les plus remarquables de la doctrine de Platon. Comme Socrate, il fait un judicieux emploi de la dialectique. Avec elle, il sait s'élever aux premiers principes, aux définitions exactes, c'est-à-dire aux idées et aux essences,

(1) On peut remarquer ici que la forme dialoguée portée à la perfection par Platon et si employée anciennement, est tombée pour ainsi dire en désuétude : on lui préfère une forme plus didactique. Cependant Malebranche, Leibniz, Fénelon, Fontenelle, de Maistre, sans parler de Renan, l'ont employée avec plus ou moins de succès.

pour juger de là tous les cas particuliers. Sa philosophie a même plus d'ampleur que celle de Socrate, car elle est non moins spéculative que pratique. Mais, en élevant merveilleusement la philosophie, Platon lui fait perdre terre, c'est-à-dire qu'il méconnaît la valeur de l'expérience sensible. Avec Héraclite, il est trop frappé de la mobilité des choses sensibles et il croit que la science n'a pour objet que les idées, les essences, l'immuable, le nécessaire. Si, du moins, il reconnaissait, comme le fera plus tard Aristote, que les idées (les *universaux*, comme on dira au moyen âge) se réalisent dans les individus ; s'il unissait ainsi le monde intelligible au monde sensible, il pourrait accorder que la science les atteint tous deux, l'un par l'autre ; mais Platon oppose radicalement ces deux mondes. D'après lui, en effet (c'est du moins l'interprétation commune, bien que Cousin la repousse énergiquement), les idées ou universaux existent indépendamment de toute matière, et les individualités sensibles n'en sont que les participations. Ces mêmes idées qui sont ainsi les origines et les modèles des choses, sont aussi le principe immédiat de notre connaissance, en se révélant à notre intelligence. Platon pose donc ici le principe de l'ontologisme, comme aussi celui de l'idéalisme et du mysticisme ; il méconnaît les vrais rapports du monde intelligible et du monde sensible, de l'intelligence et des sens, de la raison et de l'expérience : sa méthode, et partant sa doctrine, sont également en défaut.

Sa philosophie de la nature n'est pas moins remarquable ni moins imparfaite. D'après lui, le monde a été fait d'une matière éternelle et nécessaire, composée elle-même des quatre éléments ; elle est le principe

passif des choses. Cette matière a l'être au dernier degré; ses imperfections expliquent la présence du mal dans la nature. On remarque aussitôt l'analogie de cette doctrine avec celle des anciens Perses et des manichéens, qui admettent deux premiers principes, l'un du bien et l'autre du mal. La matière primitive a ensuite servi à composer les différents êtres, qui ne sont tels qu'autant qu'ils participent du monde supérieur ou des idées. Cette matière est façonnée par Dieu et, sous ses ordres, par l'âme universelle, qui anime toute la nature. Celle-ci est-elle un fruit de la matière, sous l'action de Dieu, ou bien une émanation de la divinité? C'est ce que Platon ne nous dit pas.

Sa théodicée est néanmoins sublime. Il affirme hautement l'existence d'un Dieu souverainement bon, absolument distinct du monde matériel et source première de toute vérité, de tout bien et de toute beauté! C'est ce Dieu qui a mis en ordre l'univers et en a fait le *cosmos* que nous admirons. Son intelligence suprême et aussi sa Providence éclatent de toutes parts. Ici Platon ne fait que commenter éloquemment ce que Socrate avait dit de meilleur.

115. *Anthropologie.* — Quant à sa théorie de l'homme, elle répond naturellement à celle de la connaissance; car l'homme est tel qu'il connaît. Les intelligences humaines auraient donc préexisté aux corps, de même que les idées, principes de leur connaissance; elles seraient une émanation de l'âme universelle et indirectement de Dieu. Heureuses d'abord et habitant les astres, elles auraient été liées ensuite à des corps et à des sens, à cause de leurs crimes. Il est permis de voir là un souvenir de la chute

originelle. L'union de l'âme intelligente et du corps, loin d'être naturelle, serait donc un châtiment. Cette union aurait obscurci la science native de l'âme, qui, à l'occasion de certaines sensations plus ou moins heureuses, se souviendrait d'une partie de son savoir perdu, reprenant ainsi conscience de ses premières idées ; acquérir la science, ce serait donc simplement se ressouvenir : telle est la théorie platonicienne de la *réminiscence*. Mais les sens, loin de nous instruire par eux-mêmes, seraient plutôt comme un voile obscur, placé devant les yeux de l'âme, et comme une chaîne qui la retient dans ses élans vers la vérité pure et la beauté idéale. Plus tard, les mystiques entendront au pied de la lettre toutes ces formules; ils essayeront de justifier par là toutes leurs extravagances.

L'âme intelligente est liée non seulement au corps, mais aussi à l'âme sensitive et mortelle qui lui fait éprouver la concupiscence et les passions. Platon aurait même regardé l'homme comme animé de trois âmes distinctes : l'âme intelligente et divine, avec la tête pour siège ; l'âme sensible, résidant au cœur ou au foie; l'âme végétative, dans les entrailles. Aristote devait montrer plus tard que ces trois âmes ne sont, en réalité, que des facultés distinctes d'une même substance. Cette théorie platonicienne du composé humain sera modifiée plus tard, de diverses manières, par tous les spiritualistes exagérés. Les stoïciens s'en réclameront pour condamner toute passion et regarder l'impassibilité comme le sommet de la perfection.

116. *Morale.* — On pourrait croire maintenant que les vues métaphysiques de Platon ont servi à fonder une morale pure et une politique remarquable. Mais il n'en est rien. A part la théorie des vertus, qu'il em-

prunte à Socrate, mais sans la corriger, expliquant avec lui les habitudes morales comme de simples connaissances, il tombe dans toutes sortes d'utopies, qui outragent odieusement la moralité la plus vulgaire. Dans la *République*, dont la doctrine n'est qu'atténuée par celle des *Lois*, il se fait le patron du communisme le plus absolu, prenant à la lettre cet aphorisme des pythagoriciens : « Entre amis tous les biens sont communs ». Richesse, famille, enfants, les citoyens de la république de Platon ne possèdent rien en propre ; ils ne sont plus que les membres, les yeux, les oreilles et les mains d'une société omnipotente. Et le *divin* Platon n'a pas semblé comprendre ni même soupçonner tout ce qu'il y a de dégradant, pour les personnes, dans cette diminution de tous leurs droits et de tous leurs devoirs les plus sacrés, de ceux qui leur valent le titre et la dignité d'époux, de fils, de père ; il anéantit toute morale domestique et toute vie de famille au profit d'une unité sociale chimérique. N'oublions pas cependant que le même Platon, moins aveuglé par des idées préconçues, a dit ailleurs : « Tâchons de rendre les mariages saints, autant qu'il est au pouvoir humain ; car les plus saints sont les plus utiles à l'Etat ». Mais ces cris d'une conscience naturellement honnête ne peuvent nous faire oublier les erreurs du philosophe.

La morale individuelle offre également de grandes lacunes. Le paganisme grec avait si bien étouffé les vertus les plus délicates que Platon, lui-même, ferme les yeux sur certains vices contre nature et paraît parfois y provoquer. Le vice grec, dont on a essayé de disculper complètement, mais sans y réussir, les Socrate et les Platon, reste comme une tache indé-

lébile sur toute cette philosophie. Inutile d'ajouter que l'esclavage est toléré et regardé même comme nécessaire. Telle est la philosophie morale et sociale du divin Platon, dont les spéculations sur le bien, sur le juste et sur le divin ont d'ailleurs mérité l'admiration universelle et inspiré même les philosophes chrétiens, sans en excepter les Pères de l'Eglise.

117. **Platonisme et christianisme.** — Mais, malgré les emprunts des Pères platoniciens au fondateur de l'Académie, ou à ses successeurs, il est impossible de faire naître le christianisme du platonisme. Celui-ci n'était que la philosophie d'une élite de penseurs; celui-là est une religion, la plus populaire. Il est vrai que cette religion si simple rencontre et dépasse, par ses dogmes sublimes, toutes les philosophies, le platonisme en particulier, dans ce qu'elles ont de plus noble et de plus vrai. Mais elle ne s'appuie pas sur ces philosophies : elle vit d'une autre autorité et d'un tout autre esprit. D'ailleurs, au moment où parut le christianisme, le monument construit par Platon et ses premiers successeurs était tombé en ruine, laissant de magnifiques débris, qui pouvaient entrer dans des constructions nouvelles. Il est donc naturel que les néo-platoniciens convertis à la foi de Jésus-Christ, aient emprunté ces matériaux et mis ainsi leurs idées philosophiques au service de leurs croyances. Mais ils n'ont pas tiré celles-ci de celles-là, ou si quelques-uns l'ont tenté, ils n'y ont point réussi. Leurs idées philosophiques, en effet, les ont plus d'une fois égarés, comme on le voit surtout par Origène.

Quant à retrouver nos dogmes et nos mystères, en particulier celui de la sainte Trinité, dans les dogmes platoniciens, il n'y faut pas songer. *Dieu*, les *idées* et

l'*âme universelle*, dans la philosophie de Platon, ne répondent point fidèlement aux trois personnes divines. D'ailleurs les platoniciens proposent de diverses manières cette triade : plusieurs énumèrent l'Un, le Logos, l'Ame du monde ; d'autres : le Bien, le monde intelligible, l'esprit universel ; d'autres encore : l'idée du bien, les autres idées qui en procèdent, les idées empreintes dans la matière. Aucune de ces trinités, avec les dieux allégoriques qui s'y rapportent, n'offre les caractères d'*unité substantielle* dans la *triplicité personnelle*, d'égalité, d'éternité, de distinction absolue d'avec le monde que nous offre le dogme chrétien de la sainte Trinité. Il serait aussi facile de la voir dans nombre de systèmes philosophiques et de mythes grecs ou orientaux. Si quelques Pères et aussi quelques apologistes modernes ont trop loué les doctrines religieuses de Platon, c'est qu'ils supposaient que ce philosophe, dans ses voyages ou autrement, avait été instruit de certaines vérités révélées. Mais, au fond, le platonisme pèche par un dualisme irrémédiable ; avec de sublimes vérités, il contient le germe des erreurs les plus pernicieuses, comme on peut le voir par l'histoire des platoniciens dans la suite des temps. Maintenant il faut connaître les plus anciens d'entre eux.

118. **Speusippe** était neveu de Platon ; il lui succéda à la tête de l'Académie, dont il ne put garder la direction que pendant huit ans, à cause de ses infirmités. D'un esprit distingué et de mœurs aimables, il ne donna pas les mêmes exemples de désintéressement et de vertu que Socrate et Platon. On raconte qu'Aristote acheta ses ouvrages pour la somme énorme de trois talents. Speusippe paraît s'être proposé d'inter-

prêter la doctrine de Platon ; mais, sur plusieurs points importants, il l'a modifiée notablement et même dénaturée. C'est ainsi qu'il prétendait que, pour bien définir un objet, il faut savoir toutes choses, c'est-à-dire toutes les différences de cet objet d'avec tous les autres : c'était revenir à la sophistique et au scepticisme, en confondant la connaissance parfaite ou absolue d'une chose avec la connaissance certaine. Il fut mieux inspiré, en accordant au témoignage des sens convenablement exercés une valeur scientifique. Mais il faussa gravement la théodicée de Platon, en plaçant à l'origine des choses non plus le meilleur, le bien *parfait*, mais seulement l'*unité*, comme les pythagoriciens. Aristote combattit cette prétention et se montra, sur ce point, le vrai continuateur de Platon et de Socrate.

119. **Xénocrate** (394-314), de Chalcédoine, succéda à Speusippe en 339, et enseigna jusqu'à sa mort. Comme Speusippe, il avait été longtemps disciple de Platon, qui lui conseillait de *sacrifier aux Grâces*. Xénocrate, en effet, manquait de facilité et d'élégance dans le discours. Platon disait encore, en le comparant à Aristote, que celui-ci avait besoin de frein et l'autre d'aiguillon. Mais, malgré cette lenteur, et peut-être à cause d'elle, Xénocrate retenait admirablement ce qu'il avait compris ; et puis la gravité de son esprit n'avait d'égale que celle de ses mœurs et la dignité de son caractère ; ce qui lui concilia une grande autorité dans son école et parmi tous ses contemporains. Dans son enseignement, qui ne nous est guère connu que par des traditions, bien que ses écrits aient été nombreux, il paraît s'être appliqué à interpréter Platon dans le sens pythagori-

cien (1), assimilant par exemple Dieu et l'âme du monde à la *monade* et à la *dyade*, comparant la monade au triangle équiangle, les choses périssables au triangle à côtés inégaux, les génies ou esprits purs au triangle isocèle. Chaque essence était ainsi représentée par une figure géométrique. Au lieu de regarder les nombres comme un intermédiaire entre les choses sensibles et les idées ou les essences, il tendait à confondre celles-ci avec les nombres, disant par exemple que l'âme est un nombre qui se meut lui-même. De plus, en multipliant les dieux et les génies, qui animent la nature, Xénocrate fraye la voie au néo-platonisme et au gnosticisme. En morale, il paraît avoir enseigné que le bonheur est une conséquence de la vertu, mais qu'il n'est possible que partiellement et qu'il faut savoir choisir entre les biens spirituels et les biens sensibles.

Polémon (315-273). — Le disciple qui fait le plus d'honneur à Xénocrate est Polémon, jeune et riche Athénien, qui ne songeait qu'aux plaisirs, lorsqu'un jour le hasard l'amena, au sortir d'une orgie et encore couronné de fleurs, dans l'école de Xénocrate, où celui-ci parlait précisément contre l'intempérance. Polémon, surpris, prêta l'oreille, comprit son erreur, se fit le disciple du censeur de sa conduite et mérita de lui succéder. Polémon s'attacha surtout à reproduire les enseignements et les exemples qu'il avait reçus ; il plaçait la philosophie dans la morale et se souciait peu

(1) « Il se livra, dit M. Chaignet, plus complètement que son prédécesseur à cette sorte d'ivresse pour les mathématiques qui, à la mort de Platon et peut-être déjà antérieurement, envahissait la philosophie et détruisait le sens philosophique même. »

de la dialectique ; il préparait ainsi la voie aux stoïciens.

Cratès le Platonicien, ami de Polémon, lui succéda dans la direction de l'Académie. Citons encore quelques philosophes qui se rattachent à la première Académie :

Phormion le Platonicien écouta les leçons de Platon, qui l'envoya, dit-on, à Elée, sur la demande des habitants, pour leur donner une constitution semblable à celle de la *République*.

Axiothée de Philius, femme philosophe, avait écouté Platon et Speusippe ; elle portait, paraît-il, le manteau de philosophe.

Crantor de Soli, en Cilicie, suivit les leçons de Xénocrate et de Polémon. Il composa un commentaire sur Platon et un traité de l'*Affliction*, qui était fort estimé. Arcésilas fut son disciple.

120. **Nouvelle Académie. Arcésilas** (316-241) renouvela l'Académie, tombée sous la direction de maîtres médiocres, mais en même temps il en changea l'esprit ; de dogmatique elle devint sceptique. Arcésilas était de Pithane, en Eolie ; il parcourut toutes les écoles philosophiques de son temps, et fréquenta notamment celle de Pyrrhon. Devenu maître à son tour, il prit à la lettre ce fameux mot de Socrate : « Tout ce que je sais, c'est que je ne sais rien ». Ses efforts tendirent donc à ruiner les unes par les autres les affirmations dogmatiques et contradictoires des écoles rivales ; il s'acharna surtout contre le stoïcisme. Au lieu d'enseigner une doctrine à ses auditeurs, il les invitait à se prononcer eux-mêmes, afin de soumettre leur opinion à une critique toujours destructive : telle était sa dialectique, que le criticisme a renouvelée de nos jours. Nombre de philo-

sophes dissertent de tout, critiquent toutes les affirmations d'autrui et ne concluent jamais eux-mêmes d'une manière absolue.

La querelle entre Arcésilas et Zénon le stoïcien porta principalement sur le critérium de vérité, c'est-à-dire sur le fondement même de la certitude. Zénon assignait trois degrés pour arriver à la certitude : la sensation — l'assentiment — et la représentation véridique. Celle-ci seule donnait la vérité et méritait la croyance du sage. — Mais, objectait Arcésilas, comment distinguer une représentation véridique, c'est-à-dire celle qui n'a pas d'autre cause que la réalité, de celle qui ne l'est pas? — Par une troisième? — Mais comment discerner la vérité de celle-ci si ce n'est par une quatrième et ainsi de suite? La conclusion d'Arcésilas était que le sage doit se contenter, dans la vie pratique, du *vraisemblable*. Plus tard, ses disciples mirent à la place du vraisemblable le *sens commun*, et montrèrent en cela quelque inconséquence. Mais on ne peut se passer de certitude : toujours on la ramène, même en la niant. Est-ce que le vraisemblable lui-même ne suppose pas la vérité, comme l'ombre la lumière? En réalité, la représentation véridique n'est pas une pure affection subjective : autrement c'en est fait de la certitude. L'homme ne connaît pas d'abord ses propres idées ou représentations, mais l'objet; et si l'objet est évident, il ne se distingue pas du faux par un troisième objet, il se distingue par lui-même. Ainsi le soleil se distingue des ténèbres par son propre éclat. Mais on voit comment Arcésilas obligeait les dogmatiques à scruter le problème de la certitude et de l'objectivité de la connaissance.

Lacydes de Cyrène, disciple et ami d'Arcésilas, lui succéda en 241 ; il mourut en 215. On n'a rien conservé de lui. Il paraît s'être montré fidèle aux opinions d'Arcésilas. Le roi Attale Philométor fut l'un de ses amis. Il lui donna un magnifique jardin d'Athènes, le Lacydion, où se réunissait l'école. Deux de ses disciples lui succédèrent : Evandre et Télècle.

121. **Troisième Académie. Carnéade** de Cyrène (213-126). — Avec Carnéade, l'école de Platon subit une nouvelle transformation; ce qui a fait regarder ce philosophe comme le fondateur d'une troisième Académie. Son admirable talent de parole jeta sur l'école un grand éclat, mais ne put en conjurer la décadence. Carnéade rappelle les anciens sophistes, et il ne trouva pas de Socrate pour lui répondre. Il fit valoir avec une extrême habileté la philosophie de la vraisemblance, qu'avait imaginée Arcésilas, et combattit par là le dogmatisme des stoïciens de son temps, particulièrement de Chrysippe. En vrai sophiste, il brillait surtout par l'esprit de contradiction : « Si Chrysippe n'eût point existé, disait-il, il n'y aurait pas eu de Carnéade ». Envoyé à Rome par les Athéniens, pour demander la réduction d'un tribut, il émerveilla les Romains. On désertait les fêtes pour entendre cet homme qui parlait sur toutes sortes de sujets, et soutenait le pour et le contre avec la même éloquence (1). Cicéron raconte qu'un jour il parla admirablement de la justice, et que, le lendemain, il se fit applaudir du même auditoire en soute-

(1) Martha, *Etudes morales sur l'antiquité, le philosophe Carnéade à Rome*. L'auteur se montre indulgent pour Carnéade, et applaudit surtout à l'introduction de l'hellénisme à Rome.

nant que la justice est un mot vide de sens. Caton le fit renvoyer de Rome. Mais le stoïcisme ne pouvait guère se défendre autrement ; il était mal armé pour répondre à ce sophiste ; la doctrine de Zénon sur le monde, sur le plaisir et sur la morale, ne tenait pas devant les sorites de Carnéade. A l'exemple d'Arcésilas, il s'attacha surtout à ruiner la certitude, ne respectant pas même ce principe de mathématiques : deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles. Il s'efforçait de montrer qu'entre la perception vraie et la perception fausse, il n'y a qu'une série indéfinie de différences infiniment petites. A la certitude il substituait donc la *probabilité* et donnait une théorie de celle-ci, de ses signes et de ses degrés. Ses successeurs ne poussèrent pas si loin le scepticisme ; car leur école se serait confondue avec celle de Pyrrhon et d'Ænésidème.

122. *Clitomaque de Carthage*, nommé Asdrubal dans son pays, vint à Athènes suivre les leçons de Carnéade, auquel il succéda en 130. On lui devait de nombreux ouvrages.

Philon de Larisse, disciple et successeur de Clitomaque, enseigna à Athènes, puis à Rome, où il compta Cicéron parmi ses auditeurs. Tout en prétendant qu'il est impossible de discerner l'idée vraie de l'idée fausse, il faisait des efforts pour reconquérir la certitude et rentrer dans le dogmatisme.

Antiochus d'Ascalon, d'abord disciple et successeur de Philon, combattit plus tard ses doctrines. Il enseigna à Athènes, à Alexandrie et à Rome, où il compta Cicéron parmi ses auditeurs et ses amis. Dégoûté du scepticisme et du probabilisme de Carnéade, il chercha à concilier la doctrine de la nou-

velle Académie avec celle de l'ancienne et avec le stoïcisme : de là une sorte de syncrétisme.

Citons encore, parmi les nouveaux Académiciens : *Métrodore de Stratonice,* qu'il ne faut pas confondre avec Métrodore de Lampsaque; d'abord épicurien, comme ce dernier, il s'attacha ensuite à Carnéade — *Charmidas*, disciple de Clitomaque et ami de Philon. Cicéron, Quintilien, Pline parlent de la mémoire excellente qui le distinguait.

123. **Aristote** (384-322). *Sa vie.* (1) — Il faut maintenant revenir à l'école de Platon, pour y trouver son disciple immédiat le plus illustre, celui qui allait hériter de ses doctrines les plus sublimes, en les soumettant au contrôle sévère de l'expérience et de la critique. Aristote naquit à Stagire (probablement Stavro), ville de Thrace et colonie grecque de Chalcis (Eubée). Sa mère, Phœstis, descendait d'une famille de Chalcis; son père, Nicomaque, médecin, était l'ami d'Amyntas II, roi de Macédoine, et il se faisait remarquer pour ses connaissances autant que pour ses hautes relations. Aristote perdit sa mère de bonne heure, et son père vers l'âge de dix-sept ans; mais il trouva, ainsi que sa sœur, un excellent tuteur dans la personne de Proxène d'Atarnée (Mysie), ami de sa famille. Il lui garda une éternelle reconnaissance et traita, à son tour, l'orphelin laissé par Proxène comme l'un de ses propres enfants. Selon les meilleurs témoignages, la jeunesse d'Aristote fut studieuse; vers l'âge de dix-sept ans il vint à Athènes (367-347), où il suivit longtemps les leçons de Platon, qui ne tarda pas à le distinguer et qui l'appelait le *liseur* et l'*entendement*

(1) Cf. Waddington, Quelques points à éclaircir dans la vie d'Aristote (*Annales de phil. chrét.* 1895 nov. et déc.).

de son école. Il lui reprochait cependant sa causticité et un soin excessif de sa personne. On a prétendu qu'Aristote avait manqué de gratitude envers son maître ; Bacon l'a même représenté comme égorgeant, avec le tranchant de sa critique, tous les philosophes ses prédécesseurs, afin de régner seul. Mais, en réalité, Aristote a été l'historien de ses prédécesseurs non moins que le critique, en sorte qu'ils lui doivent une partie de leur célébrité; et quant à l'opposition des doctrines d'Aristote avec celles de Platon, elle paraît due surtout à l'opposition de leurs génies et de leurs opinions les plus sincères. De là ce mot fameux, qu'on trouve, quant au sens, dans la *Morale à Nicomaque : Amicus Plato, sed magis amica veritas.*

Aristote tint d'abord école d'éloquence contre Isocrate, dont la recherche oratoire et le mauvais goût lui déplaisaient : de là sa *Rhétorique*. Il fut député ensuite vers Philippe, roi de Macédoine, par les Athéniens, désireux de sauvegarder l'indépendance des villes grecques de la Thrace; mais ce fut sans succès. Ce ne fut que plus tard qu'il obtint le rétablissement de sa ville natale, Stagire. En attendant, il se retira à Atarnée (347-345) auprès du tyran Hermias, adversaire des Perses, qui périt malheureusement et dont il épousa la fille Pythias. Il se retira ensuite à Lesbos. Ce fut alors que Philippe, roi de Macédoine et fils d'Amyntas II, qui l'avait connu sans doute comme ami d'enfance, songea à lui confier l'éducation d'Alexandre le Grand. Ce jeune prince, qui n'avait guère subi l'influence et la direction de ses premiers maîtres, avait alors treize ans et Aristote parvenait à sa maturité (343). Le choix de Philippe était on ne peut plus heureux, et il ne tint pas à Aristote qu'Alexandre ne

fût toujours à la hauteur de sa prodigieuse fortune. Il enseigna surtout à son élève la morale et la politique, l'éloquence et la poésie; il acquit sur lui un grand ascendant. Devenu maître de la Grèce et de l'Asie, Alexandre se montra magnifique dans sa reconnaissance et dans son amour de la science. D'après Pline, dont le témoignage, il est vrai, est suspect, plusieurs milliers d'hommes étaient occupés à recueillir et à faire parvenir au philosophe grec toutes les curiosités de l'Asie; ce qui lui permit de composer l'*Histoire des animaux*. Aidé d'autre part par les sommes énormes pour l'époque qu'Alexandre mettait à sa disposition, il put composer une des plus riches bibliothèques de l'antiquité. Tous ces moyens, toutes les circonstances les plus favorables qui coïncidèrent à ce moment de l'histoire, expliquent, après le génie d'Aristote et sa merveilleuse activité, ses immenses travaux, leur valeur exceptionnelle et l'influence incomparable qu'ils ont exercée.

124. **Ecole péripatéticienne.** — En même temps qu'Alexandre entreprenait et poursuivait la conquête de l'Asie, Aristote fondait à Athènes (335) le *Lycée*, ainsi appelé du voisinage du temple d'Apollon Lycien. L'école du Lycée prit le nom de *péripatéticienne*, à cause de l'habitude qu'avait le maître d'y donner ses leçons en se promenant avec ses disciples le matin et le soir. Les leçons du matin étaient plus didactiques, moins faciles à saisir; ce qui les a fait regarder comme secrètes, intimes, *purement orales*, *acroamatiques* (ἀκροάομαι, entendre) ou *ésotériques* (1). Mais il ne paraît pas que les péripatéticiens aient eu

(1) Par opposition à *exotériques* (extérieures). Voir plus haut ce qui a été dit de Platon (n. 112).

des mystères comme les pythagoriciens. Leur union n'en était pas moins fraternelle, paraît-il ; leur maître aimait à les réunir dans des banquets, où régnait toujours une grande distinction (1). Aristote dirigea lui-même le Lycée pendant plus de dix ans et y composa ses ouvrages les plus remarquables. Ses dernières années furent attristées par le meurtre de son neveu, le philosophe Callisthène, qu'Alexandre avait emmené en Asie et qu'il fit périr sous prétexte de conspiration. Alexandre lui-même périt victime de ses propres excès. Accusé d'impiété par des Athéniens superstitieux et jaloux, Aristote dut prendre la fuite. On a prétendu qu'il périt en voulant traverser l'Euripe; mais il paraît plutôt qu'il mourut peu de temps après avoir abordé à Chalcis, et d'une maladie d'estomac héréditaire dans sa famille.

Au dire de Diogène Laërce, Aristote était loin d'affecter des mœurs austères, comme plusieurs de ses devanciers et de ses contemporains. Il était, au contraire, assez recherché dans sa mise, et peut-être d'autant mieux qu'il était moins favorisé de la nature : Il avait les jambes courtes, les yeux petits, la voix grêle. Mais, malgré cet extérieur qui n'avait rien d'imposant, il domina tous les philosophes de son temps. Si Platon et Socrate lui demeurent supérieurs, l'un par la grandeur morale et l'autre par l'inspiration et une sorte d'intuition philosophique, ce qui explique leur influence sur les nobles âmes, Aristote l'emporte par le savoir et la critique, et la maîtrise qu'il a exercée sur les esprits est sans pareille. Esprit vaste et encyclopédique, autant qu'ingénieux, exact

(1) C'était le contre-pied de l'école cynique.

et profond, il est vraiment « le plus savant des philosophes et le plus philosophe des savants ». Par sa logique surtout, étudiée pendant tant de siècles, il a marqué l'esprit humain, ou du moins l'esprit occidental, de son empreinte. Il a fondé des sciences qui, de son temps, étaient à peine entrevues : il a créé la méthode d'observation, dans l'histoire naturelle ; il a déterminé l'essence de la vie et tracé plusieurs de ses lois. Capable de briller dans la poésie et l'éloquence, il a préféré dépouiller la philosophie et la science de tout ornement superflu : de là ce ton magistral, ce style austère et précis jusqu'au laconisme, en un mot ce genre didactique dont il est encore le créateur et qui distingue ses ouvrages. Il composa cependant, paraît-il, des dialogues, à la manière de ses prédécesseurs, mais ils n'ont pas été conservés, non plus que bien d'autres ouvrages qu'on lui attribue (1).

125. **Œuvre et influence d'Aristote.** — Telle qu'elle nous est parvenue, amoindrie et altérée par le temps, l'œuvre d'Aristote est encore imposante et justifie toute sa gloire. Ses traités les plus importants et les plus authentiques sont les suivants : les *Catégories*, — l'*Herméneia* — les *Premiers Analytiques* (2 livres) ou *Traité du Syllogisme* — les *Derniers Analytiques* (2 livr.) ou *Traité de la Démonstration* — les *Topiques* (8 livr.) ou *Traité de Dialectique* — les *Réfutations des sophistes*. Tous ces traités ensemble forment l'*Organon* ou la *Logique*, mots qui n'appartiennent pas à l'auteur, mais à ses commentateurs. Viennent ensuite : les *Leçons de Physique*

(1) Voir Barthélemy Saint-Hilaire, dans le *Dictionn. des sciences phil.* Art. Aristote, Logique, Méthode — Ch. Lévêque *ibid.* Philosophie Péripatéticienne.

(8 livr.) — le *Traité du Ciel* (4 livr.) — le *Traité de la Génération et de la Destruction* (2 livr.) — la *Météorologie* (4 livr.) — le *Traité de l'Ame* (4 livr.); — une suite de petits traités compris par les scolastiques sous le nom de *Parva naturalia : de la Sensation et des choses sensibles; de la Mémoire et de la Réminiscence; du Sommeil et de la Veille; des Rêves et de la Divination par le sommeil*, etc. — l'*Histoire des animaux* (10 livr. dont le dernier est peut-être apocryphe) — le *Traité des Parties des animaux* (4 livr.) — la *Métaphysique* (12 livr.), nom qui vient des commentateurs — la *Morale à Nicomaque* (10 livr.) — la *Grande Morale* (2 livr.) — la *Morale à Eudème* (7 livr.) — la *Politique* (8 livr.) — l'*Economique* (2 livr., dont le second est apocryphe) — la *Rhétorique* (3 livr. La *Rhétorique à Alexandre* est apocryphe) — *Traité de la Poétique* ou plutôt un fragment de ce traité. — Enfin la *Constitution d'Athènes*, ouvrage retrouvé en 1891, alors qu'on le croyait à jamais perdu (1).

Les ouvrages d'Aristote se font remarquer par leur extrême concision et leur profondeur : de là surtout la difficulté de les entendre. Si l'on considère, d'autre part, que plusieurs passages paraissent avoir été mutilés ou interpolés, on s'expliquera que la doctrine d'Aristote ait été souvent mal comprise et dénaturée par ses sectateurs, même longtemps après que ses ouvrages, trop longtemps négligés, mais enfin tirés de l'oubli, eurent commencé à exercer le savoir des critiques et la sagacité des commentateurs. Au premier rang de ceux-ci, il faut compter les scolastiques.

(1) V. Barthélemy-Saint-Hilaire, *Aristote et la Constitution d'Athènes* (Acad. des sciences morales 1891, II, p. 145.)

Nul n'a mieux compris que saint Thomas, en particulier, la profonde doctrine du philosophe grec. Grâce à eux, l'aristotélisme est devenu comme la philosophie même de l'esprit humain, et le Maître du *Lycée* exerce un ascendant exceptionnel, qui, sans être injustement accordé, aurait pu cependant lui être refusé. Héritier de Socrate et de Platon, alors même qu'il les combat, Aristote a su cultiver et agrandir ce qu'il avait reçu ; et s'il est parfois au-dessous de ses maîtres ou se trompe non moins gravement, il est toujours possible de le corriger par ses propres principes. C'est pourquoi ses erreurs ou ses obscurités ne diminuent en rien la valeur de ses théories, qui ont prévalu sur toutes. Ce n'est que justice. Mais elles n'auraient point mérité cette fortune sans des interprétations de génie (1). Celles-ci auraient bien surpris le Maître, qui, à son tour, se fût fait le disciple de son commentateur *Angélique*. Mais, bien qu'Aristote, comme d'ailleurs tout génie humain, ait été dépassé, sinon surpassé, il n'en reste pas moins le *précepteur* de la raison humaine. De là ce titre de *Philosophe* par excellence que lui ont décerné les scolastiques, qui ont tant contribué à sa gloire. S'ils se sont inclinés ainsi devant son nom, qu'ils ont associé pour ainsi dire à celui des auteurs inspirés et des Pères de l'Eglise, c'est moins, comme on l'a cru, pour exalter son autorité personnelle que pour proclamer les droits de la raison.

126. **Doctrine d'Aristote. Logique.** — Les parties de la philosophie qu'Aristote a le plus fructueusement, sinon le mieux cultivé, sont la logique et

(1) Voir, à ce sujet, Mgr Talamo, l'*Aristotélisme de la scolastique*.

la métaphysique. En ce qui concerne la première, Aristote ne cherche pas à transiger avec les sophistes et autres sceptiques ; mais il soutient jusqu'au bout la cause du dogmatisme. Selon lui, la philosophie, soit spéculative, soit pratique, n'est pas une simple recherche, l'art de discourir sur toutes sortes de sujets sans jamais se prononcer, ou du moins sans rien trancher sur le fond des choses ; mais elle est une connaissance certaine, scientifique, qui a pour objet les essences et les premiers principes, tant logiques que substantiels : supprimer la certitude ou refuser de connaître la nature des choses, c'est donc supprimer la philosophie elle-même. Elle est fondée sur les vérités premières, évidentes par elles-mêmes, c'est-à-dire avant tout raisonnement, et par conséquent indémontrables à cause de leur évidence même ; elles servent d'appui légitime à la raison, car elles sont des objets de pure intelligence, et celle-ci est infaillible. A la racine de ces vérités et les enveloppant toutes de sa lumière, est le principe de contradiction. Aristote a su le dégager et le formuler si bien qu'on n'a guère pu, dans la suite, que répéter sa doctrine : Kant a vainement essayé de la corriger, de même que celle des catégories. Avec ces vérités premières et absolues, il y a d'autres vérités générales, acquises par l'expérience, sur laquelle elles sont fondées et qui sont le fruit d'une induction : tels sont les principes particuliers des sciences physiques et expérimentales. Ces deux ordres de principes (que nous appelons aujourd'hui *analytiques* et *synthétiques*) servent de base à tous nos raisonnements. Or, la forme parfaite de ceux-ci est le *syllogisme*, qu'Aristote le premier a tenté d'analyser. Il y a si bien réussi que, de l'aveu

de Kant, on n'a rien pu ajouter d'important à son analyse. Toutes les règles du syllogisme sont fondées sur ce principe : Deux choses qui sont identiques à une troisième le sont entre elles. Ce principe, évident par lui-même, s'explique comme tous les autres par le principe de contradiction.

Quelque formaliste et même subjective que puisse paraître la logique d'Aristote, surtout quand on étudie les lois du syllogisme, elle est néanmoins fort pratique et fondée sur l'expérience. Car les termes et les propositions du raisonnement, ou les idées et les principes dont se sert le logicien pour connaître la vérité, ne sont pas des conceptions arbitraires de son esprit, ni même des formes qui lui seraient innées. Toutes les idées nous viennent en quelque manière des sens, et, partant, du monde extérieur, de l'expérience. L'universel ne nous est donc pas donné avant les choses, comme le voulait Platon ; nous ne le tirons pas non plus de nous-même pour l'appliquer aux choses, les mesurer ou les classer ; mais il est en puissance ou virtuellement dans les choses sensibles, d'où nous le dégageons par l'abstraction, qui est la faculté propre de l'esprit humain. Toutes nos idées maîtresses et les moins complexes sont ainsi les expressions de l'être tel qu'il s'impose à notre observation : par exemple, les idées d'être, d'unité, de substance, de mode, etc. Ces idées, avec les faits élémentaires d'où nous les dégageons et que nous constatons, fournissent la matière de nos connaissances, qui, dès lors, ont toute l'objectivité désirable. Classer les idées supérieures que nous donne la vue des choses, c'est donc classer les réalités les plus générales et les plus hautes, et ainsi la logique nous introduit dans la métaphysique.

127. *Métaphysique.* — Ici viennent les catégories d'Aristote. En effet, elles sont, tout à la fois, logiques et métaphysiques, selon le point de vue d'où on les considère. Prises comme idées, elles ne sont que dans l'esprit qui les forme ; mais, considérées dans ce qu'elles expriment, elles sont la matière ou le sujet de la métaphysique. Ces catégories sont d'abord : la *substance* et l'*accident ;* puis, parmi les accidents : la *qualité*, la *quantité*, la *relation*, l'*action* et la *passion*, le *lieu*, le *temps*, la *situation* et l'*avoir*. Ces catégories, du moins les premières, car on peut discuter les moins importantes, divisent donc l'être réel, non moins que l'être logique ou les attributs et les termes que multiplie notre esprit.

Mais la métaphysique n'étudie pas seulement les réalités supérieures exprimées par ces idées générales : elle s'élève encore plus haut pour considérer l'*être*. Ici le génie d'Aristote s'élève aussi haut que celui de Platon, et par les seuls moyens de la raison ; mais une sorte de vertige semble le saisir et l'empêcher de conclure. L'être est ce qu'il y a de plus simple et aussi de plus universel ; car on ne peut parler de rien qui ne soit de quelque manière. Mais l'être est *en acte* ou seulement en puissance : il *est* simplement, c'est-à-dire qu'il existe, ou il *peut être*. De plus, selon la manière dont on le considère, il est *un* en soi et distinct des autres, *vrai* par rapport à quelque intelligence, *bon* par rapport à quelque volonté : de là des notions supérieures encore aux catégories, car elles sont des *modes généraux* de l'être, et non pas des modes *spéciaux*, comme les catégories. Aristote a vu en outre, quoiqu'on ne l'ait pas toujours compris, que l'être qui mérite excellemment ce nom est

l'être pur, l'être tout en acte, « la pensée de la pensée », c'est-à-dire une pure intelligence. Cet être suprême est le premier *moteur immobile;* il perfectionne tout, sans être perfectionné lui-même. C'est à ce bien suprême que « sont suspendus les cieux et la terre ». N'était-ce pas assez dire ? Il y a là, en effet, tous les principes d'une théodicée parfaite. Mais Aristote n'a pas semblé comprendre que l'Idéal ou le Bien qui attire toute chose, à titre de cause finale, est aussi la cause efficiente et prévoyante universelle : il méconnaît, en effet, la Providence, et il limite la causalité divine en supposant une matière éternelle et nécessaire.

A la suite de la théorie de l'acte et de la puissance, il faut signaler celle du mouvement : elle est, dans l'ordre physique, ce que la première est dans l'ordre métaphysique. A cause de leur analogie, on les prend souvent l'une pour l'autre et l'on appelle, par exemple, *mouvement* ce qui est *acte* pur ou du moins un acte tout spirituel. Mais il faut bien se garder cependant de les confondre, comme l'ont fait plusieurs sectateurs d'Aristote, qui ont assimilé la pensée à un simple mouvement. Celui-ci ou le mouvement proprement dit, local, c'est le passage de la puissance à l'acte dans l'ordre sensible, où les changements s'opèrent graduellement, d'une manière continue. On peut le définir : « L'actualité du possible, qui ne laisse pas pour cela d'être possible. »

128. *Les quatre causes.* — Avec les théories de l'être et du mouvement, il faut remarquer encore, dans la doctrine d'Aristote, la théorie des quatre causes ; elle éclaire toute la métaphysique et surtout la cosmologie. Toute chose a sa cause *efficiente* et sa

cause *finale*, qui sont ses causes extrinsèques. Aristote rejette donc le hasard absolu ; il répète souvent que « la nature ne fait rien en vain ». Outre leurs causes extrinsèques, les choses sensibles ont deux causes intrinsèques, qui les composent toutes : la *matière* première et la *forme* substantielle. La matière première est une réalité corporelle, substantielle, fondamentale, qui est déterminée à telle ou telle espèce par la forme substantielle. La matière première est, dans l'ordre physique, par rapport à la forme substantielle qui la spécifie, ce que le genre est à la différence dans l'ordre logique, ce que la puissance est à l'acte dans l'ordre métaphysique. Il est clair que la matière première ne peut exister sans une forme substantielle. Si donc celle-ci fait place à une autre, il y a corruption du corps précédent et par là même génération d'un corps nouveau : *Corruptio unius est generatio alterius.*

Aux formes substantielles, qui déterminent les essences des corps, se joignent ensuite les formes accidentelles, qui déterminent leurs qualités. Or, ces qualités sont contraires les unes aux autres, et Aristote admet sur ce point la doctrine de ses prédécesseurs, si ingénieuse et même si profonde. Il admet aussi la théorie des quatre éléments : terre, eau, air, feu, avec les qualités correspondantes : froid, humide, sec, chaud. Mais, par delà ces quatre éléments, il y a la matière première, comme par delà toutes les qualités il y a les formes substantielles. Aristote a donc pénétré plus avant que ses prédécesseurs pour déterminer l'essence même des corps : avant lui et depuis lors les atomistes et les dynamistes se sont toujours tenus en dehors de la question.

Aristote a été moins heureux en astronomie. Il suppose que les corps célestes ou supralunaires sont parfaits et inaltérables et que les corps terrestres seuls ou sublunaires sont sujets à la corruption. Chose singulière, après avoir attribué l'éternité au monde, il lui refuse l'immensité : il lui accorde l'infinité dans le temps, mais lui refuse l'infinité dans l'espace et rentre ainsi dans la vérité. Le monde d'Aristote a donc des limites : au-delà il n'y a qu'une possibilité de corps et d'espace, il n'y a pas même de vide, c'est-à-dire d'espace sans corps, il n'y a que le néant. Mais il affirme, en outre, qu'en deçà des limites du monde, il n'y a aucun vide : d'après Aristote, tout est plein. Au milieu de l'univers est la terre, corps le plus grave et partant le plus central ; le soleil et les astres tournent tout autour. Mais, chez Aristote, le physicien lui-même a parfois du génie, par exemple quand il parle de la « gamme des couleurs » et quand il propose la théorie des vibrations lumineuses contre la théorie de l'émission, que Démocrite avait imaginée.

Erroné en astronomie, le système d'Aristote se relève en histoire naturelle. Ici le philosophe grec s'appuie, d'une part, sur la théorie métaphysique des formes substantielles et, d'autre part, sur son génie expérimental. Tout être vivant est essentiellement un et il a partant une seule forme substantielle, centre et premier principe de toutes ses énergies propres. C'est cette forme ou cette âme qui explique la persévérance des natures, des espèces, à travers toutes les générations : l'animal est toujours identique à lui-même et il produit naturellement son semblable. Toutefois Aristote paraît admettre, contrairement à

ces principes, certaines générations d'êtres inférieurs toutes spontanées ou du moins dues à l'action des astres réputée supérieure ; il admet aussi la possibilité de la production d'espèces nouvelles par le croisement d'espèces différentes. Mais ces préjugés lui étaient imposés par son temps et ne lui seront pas reprochés par les évolutionnistes contemporains, qui sont allés bien plus loin dans cette voie ; ils ne diminuent en rien ses mérites comme anatomiste et classificateur des espèces.

129. *Anthropologie.* — Cette connaissance remarquable des règnes de la nature, jointe à une métaphysique si élevée, permit à Aristote de définir mieux que ne l'avaient fait ses prédécesseurs la nature de l'homme et les rapports de l'âme et du corps. Il n'y a qu'une seule forme substantielle dans l'homme, l'âme raisonnable, qui lui donne toutes ses qualités, toutes ses énergies, tous les degrés de la vie qu'il possède. Car « les formes sont comme les nombres » : les plus parfaites possèdent, outre leurs facultés propres, les vertus des formes inférieures. L'âme humaine donne donc au corps humain de végéter comme la plante et de sentir comme l'animal, en même temps qu'elle permet à l'homme de raisonner et de vouloir librement. Les trois âmes de Platon ne sont donc que les facultés diverses d'une même âme, d'une même substance. Parmi ces facultés, les unes s'exercent par des organes : telles sont les facultés sensibles, qui nous sont communes avec les animaux. Les autres sont purement spirituelles ; elles supposent une âme d'aussi noble nature qu'elles ; et c'est ainsi qu'Aristote était en droit de conclure, aussi bien que Platon, à la spiritualité et à l'immortalité de l'âme. L'a-t-il fait ? On

ne peut guère en douter (1), bien que plusieurs de ses disciples soient tombés dans le sensualisme et au-dessous encore. Il est clair que la théorie d'Aristote offre bien des dangers à des disciples qui ne la saisissent qu'imparfaitement ; il faut accorder aussi qu'elle ne permet pas aussi facilement que celle de Platon d'expliquer la survivance de l'âme et son activité après la mort.

Ces deux systèmes, qui se partagent toute l'histoire de la philosophie, entrent davantage en conflit sur l'origine des idées, dont nous avons déjà dit un mot au sujet de la logique. D'après Platon, l'âme a un savoir natif et des idées innées ; elle en reprend conscience, à l'occasion de certaines sensations, et pourra les recouvrer à la mort intégralement. Or, cette théorie n'explique point les faits ; elle méconnaît toute expérience et ouvre la porte au mysticisme le plus superstitieux. D'après Aristote, au contraire, il n'y a pas d'idées innées, mais seulement des facultés ou puissances, qui attendent d'être provoquées par les objets et instruites par l'expérience. A l'origine, l'esprit est donc comme une *table rase*, un tableau vide ; il attend les images des sens pour *abstraire* de cet objet sensible et en *recevoir* son objet propre et direct, qui est l'universel, l'essence des choses sensi-

(1) Voir par exemple les textes réunis par M. Farges (Le Cerveau, 1re éd., p. 394 et *passim* avec l'Appendice). — M. Huit, au contraire, est défavorable au rival de Platon : Aristote, dit-il, traite l'immortalité de l'âme « de question oiseuse, et ses jugements sont si vagues, si peu arrêtés qu'ils ont donné lieu aux interprétations les plus contradictoires », etc., etc. (*Annales de phil. chrét*, juillet 1887, p. 387). S. Thomas interprète Aristote comme M. Farges et s'indigne même de l'interprétation contraire.

bles, en un mot l'idée proprement dite et, avec elle, les principes de toutes les sciences. De là le double intellect, *agent* et *patient*, qui joue un si grand rôle dans la psychologie d'Aristote. Naturellement et dans l'état d'union avec le corps, l'âme ne peut donc acquérir des idées que par les sens; l'expérience nous apprend même et Aristote le proclame que l'esprit ne peut s'exercer que concurremment avec les sens : *Non possumus intelligere sine phantasmate*. Mais rien n'empêche l'âme, une fois séparée des organes, de vivre de la vie intellectuelle déjà acquise et de recevoir des connaissances nouvelles par des moyens propres aux esprits purs. On conçoit qu'Aristote n'ait pas insisté sur ces conclusions et qu'elles aient été niées par des péripatéticiens à vues étroites. Mais on peut soutenir que nul philosophe ancien n'a mieux que lui reconnu ce qu'il y a de noble et comme de divin dans l'homme; que nul n'a mieux senti la grandeur que nous tenons de notre raison et l'infinie distance qu'elle met entre nous et le reste de la nature.

130. *La morale* d'Aristote répond à sa psychologie : elle est à la fois très humaine et très élevée. On peut seulement lui reprocher de n'être pas assez fortement reliée à la théodicée, au souverain législateur, qui est aussi l'auteur de la sanction suprême. L'homme agit nécessairement pour le bonheur, c'est-à-dire pour le bien en général. Mais le vrai bonheur de l'homme consiste avant tout dans sa perfection en tant qu'homme, c'est-à-dire dans la perfection de l'intelligence et de la volonté. L'intelligence est perfectionnée par la connaissance de la vérité, et la volonté par l'amour du bien ou la vertu. Celle-ci a pour forme la prudence, vertu intellectuelle et morale, qui unit une

volonté droite à une raison éclairée. La prudence découvre la fin à obtenir et trace les voies; elle assigne leur *juste milieu* à toutes les vertus particulières, qu'Aristote a si bien analysées, et détermine ainsi le sage emploi de toutes les facultés. Grâce à la vertu, les facultés humaines arrivent à s'exercer de la manière la plus haute et la meilleure; et parce que le plaisir est attaché de sa nature à l'acte, dont il est le complément, et se proportionne finalement à la perfection de l'acte, il s'ensuit que la vertu, qui consiste dans la vie vraiment raisonnable et supérieure de l'homme, implique avec elle un plaisir excellent. La vertu est si bien liée de sa nature au plaisir, qu'elle n'est consommée que lorsque l'homme vertueux arrive à se complaire dans l'exercice du bien. Telle est la théorie du bonheur et, par conséquent aussi, de la vertu et du plaisir, d'après Aristote; et l'on comprend facilement que les scolastiques aient pu édifier, sur ces bases, un système de morale parfait. On voit aussi qu'Aristote retenait de Socrate et de Platon tout ce que leur morale avait d'élevé, mais en se gardant de leurs principales erreurs : il ne confond pas, comme eux, la connaissance et la vertu, il ne pense pas que la prudence intellectuelle suffise à l'homme de bien et il maintient le libre arbitre. Malheureusement cette morale n'est pas couronnée par une doctrine assez précise sur l'immortalité de l'âme, sur la perfection d'une autre vie, où la vertu se réconciliera avec le bonheur au sein de la divinité.

Bien que l'*esthétique* d'Aristote nous soit moins connue que sa morale, son traité sur le beau ayant été perdu, elle nous apparaît néanmoins dans ses traits principaux. Comme Platon, il assigne aux arts

l'idéal pour but ; il approuve Homère qui représente les hommes meilleurs qu'ils ne sont, car le poète, de même que le tragique, doit peindre à sa manière des *types* plutôt que des réalités. Il y a précisément cette différence entre l'*historien* et le *poète*, que le premier raconte ce qui est, tandis que le second exprime ce qui devrait être ou ce qui aurait pu être. Même la comédie, qui représente les hommes meilleurs qu'ils ne sont, doit avoir pour but l'idéal et le perfectionnement de l'homme. Aristote préfère donc, en matière d'art, les idéalistes aux réalistes.

Sa *rhétorique* est non moins élevée. Il la considère plutôt comme une science que comme un art. Chose singulière, lui dont les théories psychologiques lui permettaient, bien mieux qu'à Platon, de louer le rôle et l'importance des passions, il veut qu'on s'adresse à la raison de ses auditeurs et qu'on leur tienne le moins possible le langage du sentiment. Ce langage, pense-t-il, n'a tant d'importance qu'à cause de la corruption des auditeurs.

131. *Politique.* — Enfin, dans sa *Politique*, œuvre admirable, Aristote établit plus d'une grande vérité. La fin de la politique est le bonheur public par la vertu. L'homme est essentiellement sociable ; il ne peut dès lors atteindre sa perfection naturelle que par la vie sociale : celle-ci est un bienfait par elle-même et s'impose comme une nécessité. C'est la famille, plutôt que l'individu, qui est l'élément premier et la base de la société. Aristote se garde donc des utopies communistes de la *République* de Platon. Mais, moins bien inspiré que Socrate, il méconnaît la dignité du travail manuel et érige l'esclavage en principe, lui qui avait si bien discouru sur la nature de l'homme. Il ad-

met donc comme deux races d'hommes : les uns destinés aux travaux corporels, les autres aux occupations supérieures de l'esprit. Disons cependant, à sa décharge, qu'Aristote se montra fort humain pour les esclaves que la fortune lui avait donnés. Ses vues particulières sur le rôle de la classe moyenne et la nécessité de la fortifier, celles surtout sur les divers régimes ou formes de gouvernement, sont remarquables : on s'en est souvent inspiré. Le gouvernement qui lui paraît le meilleur, est une sorte de monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie. N'oublions pas qu'Aristote, pour composer sa *Politique*, avait compilé les constitutions de 158 républiques ou Etats. Seule la constitution d'Athènes nous est parvenue à peu près intégralement et n'a été retrouvée que depuis quelques années. Mais, malgré tant de sagesse et d'efforts, le paganisme était impuissant à suggérer et surtout à réaliser un ordre social vraiment digne de l'humanité.

Telle quelle, la philosophie d'Aristote est la première entre toutes celles qu'a pu produire l'antiquité profane. Elle montre l'impuissance de la raison humaine, riche cependant des ressources du génie, de l'expérience et de la civilisation d'un grand peuple ; elle montre surtout la défaite de cette même raison aux prises avec les redoutables problèmes de la destinée individuelle et du bonheur social.

132. **Fortune de l'aristotélisme.** — Nous n'avons plus qu'un mot à ajouter sur la fortune de l'aristotélisme. Les successeurs immédiats du Maître ne purent soutenir sa gloire ; ils parurent négliger notamment la métaphysique, pour concentrer leur attention sur la physique. Le péripatétisme ne brilla

de nouveau que vers la fin du IIe siècle après J.-C., avec Alexandre d'Aphrodise : encore celui-ci a-t-il méconnu la substantialité et la spiritualité de l'âme. Boèce servit d'intermédiaire entre les péripatéticiens et les docteurs du moyen âge. Grâce à lui, la logique d'Aristote fut connue des premiers scolastiques ; elle suscita et alimenta la querelle des réalistes et des nominaux. Les autres livres d'Aristote pénétrèrent en Occident par l'Ecole isidorienne et par les Arabes (v. chap. XII). Albert le Grand les commenta et prépara saint Thomas, grâce auquel l'aristotélisme allait revêtir une force et un éclat incomparables. Condamnée un instant par l'Eglise (1210) — moins pourtant la logique — la philosophie péripatéticienne fut justifiée dès qu'elle fut connue autrement que par des traductions et des commentaires erronés. Interprétée par les plus grands scolastiques, elle fut d'un secours inappréciable à la théologie et à la philosophie chrétienne : les écoles du moyen âge en vécurent. Discréditée à la Renaissance, avec la scolastique, dont elle partagera désormais le sort, elle reparaît avec elle au milieu du XIXe siècle et, au moment où le platonisme et le cartésianisme reculent devant les sciences expérimentales, elle est justifiée par ces sciences mêmes et prétend parcourir une nouvelle carrière.

Comme on le voit par cet aperçu, l'histoire de cette philosophie embrasserait l'histoire de la philosophie tout entière ; mais nous devons nous borner maintenant à signaler les premiers héritiers ou continuateurs d'Aristote.

Nous ne dirons qu'un mot des deux premiers, *Nicomaque* et *Eudème*. Nicomaque était fils d'Aristote et d'Herpyllis, sa seconde femme. C'est à lui que son

père dédia un de ses traités de morale, en dix livres. Il dut, sans doute, s'adonner à la philosophie. Mais lui-même ne fut qu'un disciple de son père et plus tard de Théophraste. Quant à Eudème, on a supposé qu'il y avait eu deux philosophes de ce nom, l'un de Chypre et l'autre de Rhodes, tous les deux disciples immédiats d'Aristote. C'est à l'un d'eux qu'Aristote dédia un traité de morale en sept livres.

133. **Théophraste** naquit à Erèse (île de Lesbos), vers 372, et vint suivre à Athènes les leçons de Platon, puis celles d'Aristote, dont il devint l'ami. Il lui succéda à la tête du Lycée et mourut dans un âge très avancé. Son enseignement, qu'il dut interrompre deux fois, pour céder à la persécution, obtint un grand succès. Il fut, comme Socrate et Aristote, accusé d'impiété ; mais l'accusateur, Agonidès, faillit être victime de sa propre accusation. Vers le même temps, un certain Sophocle, fils d'Amphiclide, parvint à faire voter une loi qui proscrivait la liberté de l'enseignement philosophique. Aussitôt Théophraste sortit de la ville, suivi de tous les autres maîtres ; mais, l'année suivante, la loi fut rapportée. Au dire de Diogène Laërce, l'école de Théophraste compta jusqu'à deux mille élèves, attirés par son érudition autant que par le charme de sa parole, que son nom (en grec, *langage divin*), avait comme prédit. Malheureusement il ne reste de Théophraste que le petit livre des *Caractères* et deux fragments altérés, dont l'un sur la métaphysique. Le livre des *Caractères* peut avoir appartenu aussi bien à un traité de rhétorique qu'à un traité de morale ; il intéresse également l'art dramatique, en particulier la comédie. On sait que le comique Ménandre passe pour avoir été le disciple de

Théophraste. Quoi qu'il en soit, et bien qu'on ne puisse guère juger des leçons de Théophraste sur les débris qui en sont restés, on le regarde avec raison comme le fondateur de ce genre de littérature que d'autres anciens, après lui, devaient cultiver, et que la Bruyère, chez nous, allait illustrer et porter à son apogée.

Théophraste paraît avoir enseigné la même morale que celle d'Aristote, tout en faisant trop dépendre le bonheur des biens extérieurs et des plaisirs sensibles : de là le reproche d'épicurisme qui lui a été adressé quelquefois.

134. **Aristoxène** de Tarente convoitait, dit-on, la succession d'Aristote ; mais s'étant vu préférer Théophraste, qui prit la direction du Lycée, il se vengea par la calomnie et l'ingratitude. Il excellait dans la musique, qu'il avait apprise d'un pythagoricien, et il essaya d'appliquer les principes de cet art à la philosophie, disant par exemple que l'âme est une certaine tension des corps ou bien un rapport, une harmonie de tous les éléments organiques. C'était bien mal entendre la psychologie d'Aristote et en particulier le sens de cette formule : L'âme est la forme du corps.

Dicéarque, qui florissait vers 320, tomba dans les mêmes erreurs et contribua, lui aussi, à discréditer le péripatétisme. Tout en niant l'immortalité de l'âme, il admettait la possibilité de la divination : tant il est vrai que le matérialisme ne chasse point la crédulité et la superstition. Dicéarque fut plus heureux et plus utile en composant des ouvrages d'histoire et de géographie, remarqués en leur temps, mais dont il ne reste que des fragments.

135. **Straton** de Lampsaque succéda à Théophraste dans la direction du Lycée, vers 286, et en-

seigna, paraît-il, pendant dix-huit ans. Il cultiva beaucoup la philosophie naturelle, ce qui lui valut le surnom de *Physicien;* mais ses ouvrages sont perdus (1). Il négligea les études morales et la métaphysique ; l'aristotélisme achevait ainsi de perdre tous ses avantages. Dépourvu de profondeur, Straton confondait le *mouvement* et *l'acte* et unissait ainsi la pensée avec la sensation et le mouvement organique plus étroitement qu'Aristote n'avait entendu le faire : de là le sensualisme. En logique, il inclinait au nominalisme, autre erreur très grave qui naît directement du sensualisme. On ne s'étonnera pas ensuite qu'il ait paru confondre Dieu avec la nature, bien qu'Aristote les eût clairement distingués, comme le premier moteur et le mobile. Bref, Straton fut l'un des corrupteurs de la doctrine d'Aristote.

Lycon de Laodicée (Phrygie) succéda à Straton et se montra non moins incapable de porter l'héritage d'Aristote. Rhéteur plutôt que philosophe, il mérita le surnom de *Glycon* (γλυκύς, doux) et gagna la faveur d'auditeurs illustres, Attale et Eumène, rois de Pergame, et Antiochus, roi de Syrie. Fort bien doué au point de vue physique, il ne dédaignait pas de concourir aux jeux Iliaques, qu'on célébrait à Troie. Tout ce que nous savons sur sa doctrine, c'est qu'il faisait consister le souverain bien dans le *plaisir véritable de l'âme.* — Un autre péripatéticien, *Hiéronyme*, contemporain de Glycon, faisait consister le souverain bien dans l'absence de la douleur ; à ses yeux, le plaisir n'avait rien de réel. Ses nombreux écrits sont perdus.

(1) Voir *la Physique de Straton de Lampsaque* par Rodier (1891). L'auteur se montre favorable à Straton.

Ariston de Iulis (île de Céos), fut le disciple et le successeur de Lycon. On n'a rien conservé de lui. Il florissait vers 260. Cicéron le mentionne en termes peu favorables.

Critolaüs de Phasélis (Lydie) lui succéda et vécut plus de 80 ans. Il fut envoyé en ambassade à Rome par les Athéniens, avec le sceptique Carnéade et Diogène le stoïcien. S'il n'a pas mieux pénétré que ses prédécesseurs la métaphysique d'Aristote, il paraît avoir été plus fidèle aux principes de sa morale, enseignant par exemple que les biens de l'âme valent plus à eux seuls que ceux du corps joints à tous les biens extérieurs, y compris toute la terre et la mer.

Diodore de Tyr lui succéda. Il faisait consister le souverain bien dans la vertu et l'absence de la douleur. Ses doctrines ne nous sont connues que par Cicéron.

136. **Héraclide de Pont.** — Signalons enfin un philosophe qui, au dire de Diogène Laërce, appartint successivement à l'école de Platon et à celle d'Aristote. Selon Suidas, Platon lui aurait confié la direction de l'Académie, lors de son second voyage en Italie. Mais Héraclide aurait préféré plus tard la doctrine du Lycée. Son *Traité des constitutions des divers Etats*, dont il n'est rien resté, n'aurait été qu'un abrégé de l'ouvrage considérable d'Aristote sur ces matières. On lui a reproché son orgueil et la fraude qu'il mit à se faire regarder comme un demi-dieu par ses compatriotes. Ces prétentions nous rappellent celles d'Empédocle et, pour parler d'un autre disciple d'Aristote, celles d'Alexandre, qui, au faîte de la gloire humaine, se donna pour le fils de Jupiter. Ce n'était pas de cette manière qu'une sagesse vraiment divine devait descendre parmi les hommes.

CHAPITRE VII

PHILOSOPHIE DES GRECS. — TROISIÈME PÉRIODE : PYRRHON, ÉPICURE, ZÉNON. DÉCADENCE ET FIN DE CETTE PHILOSOPHIE

---

137. **Autres écoles :** *pyrrhonisme*, *épicurisme*, *stoïcisme*. — En même temps que les académiciens et les péripatéticiens altéraient plutôt qu'ils ne développaient la philosophie de Platon et d'Aristote, d'autres écoles se formaient, qui partageaient aisément avec les premières la faveur des esprits : nous voulons parler de pyrrhoniens, des épicuriens et des stoïciens. Eux aussi se réclamèrent plus d'une fois des anciens maîtres, tout en prenant le nom de leurs fondateurs immédiats : Pyrrhon, Epicure et Zénon du Portique. Car, malgré les préjugés étroits et tyranniques de chaque école, il n'est presque pas de philosophe qui ne s'en affranchisse souvent, pour retrouver quelque chose de la doctrine traditionnelle, que les Socrate et autres génies ont le mieux enseignée. Malheureusement les grandes erreurs ne sont pas moins vivaces que les grandes vérités ; elles renaissent toujours de leurs cendres : aussi voyons-nous la plupart des systèmes ne toucher aux vérités essentielles que pour les outrer ensuite jusqu'à la rencontre des plus graves erreurs. C'est ainsi que le pyrrhonisme naquit du doute socratique, de cette sage ré-

serve avec laquelle Socrate avait triomphé des sophistes, tout en paraissant d'abord leur céder. « Je sais que je ne sais rien », disait-il : c'était son principe, le point de départ de sa philosophie. Pyrrhon voulut en faire la conclusion de la sienne, condamnant ainsi la philosophie à ne jamais sortir du berceau, et réduisant le rôle du sage à celui d'un spectateur indifférent et désintéressé.

138. **Scepticisme de Pyrrhon.** — Pyrrhon florissait vers l'an 340. Il naquit à Elis et voyagea en Asie, avec son maître Anaxarque, à la suite d'Alexandre le Grand. De retour dans sa patrie, il fut investi par ses compatriotes des fonctions du sacerdoce. On assure qu'il pratiqua, avec une extrême fidélité, son principe de l'indifférence absolue, bannissant de son cœur toute crainte comme toute espérance et montrant la plus parfaite insensibilité. Il fut le premier sceptique qui parut prendre au sérieux ses théories et les traduisit dans sa conduite. Il aimait à répéter ce mot d'Homère : « Comme naissent et tombent les feuilles des arbres, ainsi les opinions des mortels ». Nourri dans la lecture de Démocrite, disciple d'abord de l'école de Mégare, témoin des luttes croissantes des académiciens et des péripatéticiens, il conçut pour tous les systèmes une profonde aversion. Il prétendit que la sagesse n'est ni dans l'affirmation des dogmatiques, ni dans la négation des sophistes ou anciens sceptiques, mais dans le *doute*, qu'il essaya de systématiser. Ce doute consiste à *s'abstenir* (ἐπέχειν). Toutefois, cette abstention (ἐποχή) n'est pas universelle; mais elle s'étend seulement aux *objets* servant de matière à contradiction entre les philosophes. Les pyrrhoniens soustraient donc au

doute le domaine de la conscience : ils ne doutent pas de leur doute même. De même ils admettent un critérium ; mais ce critérium n'est pas objectif, il est tout entier dans l'apparence ou le *phénomène*. C'est du moins ce qui résulte des écrits de Sextus Empiricus et de Diogène Laërce, car de Pyrrhon lui-même on n'a rien conservé. Quoi qu'il en soit, c'est à ce doute spéculatif que Pyrrhon rattache ensuite le système pratique de l'indifférence, la morale de l'*apathie* ou de l'*ataraxie*.

Pratiquée par un homme aussi grave que Pyrrhon, cette morale a pu ressembler à la vraie sagesse, et l'on comprend que les Athéniens aient voulu l'avoir pour concitoyen. On se rend compte aussi de la différence qui existe entre la sophistique ancienne, celle de Protagoras par exemple, qui était très dogmatique dans ses négations, et cette abstention pyrrhonienne, imitée de Socrate. Les pyrrhoniens s'élevaient hautement contre cette prétention de Protagoras disant que « l'homme est la mesure des choses ». Mais, malgré cette aversion qu'ils montraient pour les sophistes anciens et autres sceptiques, leurs causes se confondent : les uns et les autres tiennent, en définitive, pour la pure relativité de toute connaissance, et c'est là que gît le scepticisme de tous les temps. Et puis de quel droit limiterons-nous le doute à l'objet de nos connaissances? Pourquoi ne serait-il pas permis de douter du sujet lui-même et de son état? En outre, l'on ne voit pas pourquoi le sage de Pyrrhon est obligé à cette *ataraxie* de l'âme, à cette *apathie* qui ne vaut guère mieux que la mort. La morale de la passion et du plaisir découle tout aussi bien et mieux encore du doute objectif que la morale du renoncement ou de

l'abstention. S'il n'y a pas de bien objectif certain, il reste du moins le délectable ou le plaisir à poursuivre. Ajoutons enfin que le pyrrhonisme, en refusant toute certitude objective, fait violence à la nature et la dégrade. Car l'homme a besoin de certitude, il n'a de repos qu'en elle, et si elle lui manque trop longtemps, il se fait l'esclave d'une opinion ou d'une erreur.

139. **Timon le Sillographe, etc.** — Disciple et ami de Pyrrhon, Timon se distingua comme poète non moins que comme penseur. Il parait même qu'il cultiva l'art de la danse et celui de la médecine, avant de s'adonner à la philosophie. Il naquit à Phlionte, fréquenta l'école de Stilpon, à Mégare, puis celle de Pyrrhon, à Elis; il enseigna la philosophie et la rhétorique à Chalcédoine, fit fortune, voyagea en Asie, se fixa à Athènes, où il mourut dans un âge avancé. Il composa des comédies, des tragédies, des traités philosophiques. Son ouvrage le plus connu est une satire (*les Silles*) en vers hexamètres, dirigée contre tous les philosophes, excepté Pyrrhon et Xénophane. Socrate, Platon et Epicure y sont les plus maltraités.

La doctrine de Timon est celle de son maître : l'homme ne peut connaître la nature des choses, il ne peut se prononcer que sur les apparences; la science suppose la démonstration et celle-ci part d'une hypothèse indémontrable. Plusieurs lui ont attribué les arguments du scepticisme connus sous le nom des *dix lieux du doute*. Plutarque les attribue à Pyrrhon lui-même. Ils se ramènent tous à ceci : « la connaissance est toujours relative à celui qui connaît ». — Mais, s'il est évident que l'intelligence connaît selon sa nature, c'est-à-dire à sa manière, et qu'il ne faut

point par conséquent objectiver les procédés de notre esprit, il est non moins évident que l'objet même de la connaissance échappe à nos prises : la vérité nous domine alors même que nous nous en éclairons; elle nous déborde alors même qu'elle ne nous est communiquée que selon notre capacité.

Citons encore, parmi les anciens pyrrhoniens : *Philon l'Athénien*, *Numénius* le pryrhonien, *Dioscoride* et *Euphranor*. Le premier, disciple immédiat et ami de Pyrrhon, fut fidèle aux mêmes doctrines. Il aimait la discussion, comme les premiers sophistes, citait souvent Démocrite et admirait beaucoup Homère.

140. **Nouveaux sceptiques : Ænésidème, etc.** — Le pyrrhonisme fut renouvelé par Ænésidème (1), qui ne paraît pas avoir vécu avant le Ier siècle de l'ère chrétienne. Il naquit à Gnosse (Crète), mais il enseigna à Alexandrie. Tous ses écrits ont été perdus, même ses *Discours des Pyrrhoniens*. Il y attaquait le principe de causalité, de la manière que Kant a imitée plus tard. Avant Hume, il a fort bien montré que les sens ne saisissent point la causalité, mais seulement des successions ou des rapports de phénomènes. Quant à l'intelligence, Ænésidème lui conteste le pouvoir de se faire une idée de l'action d'une substance sur l'autre. Il en conclut faussement que la causalité n'est pas objective et qu'elle est une pure condition de l'exercice de l'esprit. De là, en métaphysique, le scepticisme irrémédiable, où le criticisme moderne est venu échouer à son tour.

(1) Voir la thèse française de Saisset.

Agrippa attaqua la certitude par les mêmes armes. On lui doit les *Cinq motifs de doute*, qui nous rappellent toutes les mauvaises raisons accumulées par Pyrrhon et les anciens sophistes. Il sera toujours facile à un douteur obstiné de se retrancher derrière l'imperfection de la connaissance humaine, les contradictions réelles ou apparentes des hommes et la difficulté d'assigner un critérium suprême.

Nous ne citerons guère que pour mémoire *Acron d'Agrigente*, le fondateur de l'école de médecine *empirique*, qui s'opposa à l'école des *méthodiques*. Ceux-ci étaient moins préoccupés de la connaissance des faits que de celle des causes. Les empiriques furent des adeptes du scepticisme : ainsi *Ménodote* de Nicomédie, *Hérodote* de Tarse, son disciple et maître de Sextus, *Saturnin Cythénas*, disciple de ce dernier. On voit que ce n'est pas d'aujourd'hui que l'empirisme ramène le doute et ruine la véritable science.

141. **Sextus Empiricus**, à qui principalement le pyrrhonisme doit d'être connu, florissait au commencement du IIIe siècle de l'ère chrétienne. Il compila toute la doctrine de l'école. Tous ses ouvrages de médecine ont été perdus, mais il reste, de ses ouvrages de philosophie, les *Hypotyposes pyrrhoniennes*, en trois livres, où le pyrrhonisme est exposé et défendu par tous les moyens, et un ouvrage *Contre les mathématiciens*, où il fait le procès à toutes les sciences : astronomie, logique, morale, arithmétique, etc. Il y conteste aussi l'existence de Dieu par cette mauvaise raison, si souvent répétée depuis, que la Providence de Dieu est incompatible avec l'existence du mal.

Sextus ramène tous les lieux communs du scepti-

cisme à ceci, que « tout est relatif ». Voici d'ailleurs les principales preuves de cette relativité. Les êtres sensibles étant organisés différemment, ont des sensations, des idées et des inclinations diverses. — Nos perceptions changent selon la distance et le milieu. — L'âge et l'état de santé modifient nos impressions et font que nous sommes tout autrement affectés par les mêmes objets. — Le plus ou moins change la qualité : le remède, par exemple, devient un poison, et le poison le remède, selon la dose. — La coutume et l'éducation changent toutes nos idées et nous imposent nos jugements. Bref notre connaissance est toujours variable et la nature des choses nous échappe. — Mais il est facile de répondre que notre connaissance ne laisse pas de pouvoir être absolue, bien qu'elle progresse ou que nous changions de point de vue ou d'état. Ce que l'enfant cennaît peu aujourd'hui, il pourra plus tard le connaître à fond, sans que sa connaissance ait changé pour cela ; la science du débutant n'est pas contredite par celle du maître, et le catéchisme, par exemple, s'accorde avec la Somme de saint Thomas. Non, tout n'est pas relatif dans la science : elle est absolue dans le fond, et c'est la détruire tout entière que d'y contredire.

Sextus s'appliqua à distinguer son école de la nouvelle Académie, qui elle aussi, quoique par d'autres voies, avait abouti au scepticisme. Sextus faisait remarquer que les pyrrhoniens n'affirment rien et ne nient rien ; ils ne nient pas, comme les académiciens, la possibilité de comprendre les choses, mais ils doutent — C'était commettre un nouveau sophisme, car la persistance dans le doute se résout toujours en quelque affirmation, celle tout au moins du doute.

142. **Epicure** (337-270); **son école.** — Nous venons de voir comment Pyrrhon avait renouvelé le scepticisme, en lui imprimant un caractère plus réfléchi et plus pratique. Le vieil atomisme, le vieux sensualisme de Leucippe et de Démocrite, ne tarda pas à renaître lui aussi et à profiter de la disparition de Platon et d'Aristote. Son héros fut le célèbre Epicure Il naquit dans un bourg de l'Attique ou à Samos, d'une famille ancienne et noble, mais tombée dans la détresse. Son père dut se faire maître d'école parmi les colons de Samos ; sa mère était devineresse, et l'on prétend que son jeune fils l'aidait dans l'exercice de son art, en prononçant les paroles magiques. Ce fut à quatorze ans qu'il découvrit sa vocation. Un grammairien lui expliquait ce vers d'Hésiode : « A l'origine naquit le chaos » — « Et le chaos, d'où naquit-il ? » repartit Epicure. Le grammairien le renvoya aux philosophes : « Eh bien, dit Epicure, désormais ils seront mes seuls maîtres » Et, en effet, il se mit à les étudier avec ardeur ; il lut Anaxagore, Archélaüs, s'instruisit de la physique de Démocrite et l'admira, séjourna à Athènes pour y écouter Xénocrate, successeur de Platon et Théophraste, successeur d'Aristote, puis vint à Colophon, où il fonda sa première école, habita Mitylène et Lampsaque et enfin, vers l'âge de 36 ans, s'établit à Athènes, où sa popularité fut grande et ne se démentit jamais. Il vécut admiré et recherché d'un grand nombre d'auditeurs, qui accouraient à lui de toute la Grèce, de l'Asie et de l'Egypte. Ses disciples vivaient en commun comme ceux de Pythagore.

Cet immense succès s'explique par les talents et l'aménité naturelle d'Epicure, qui lui conciliait tous

les esprits, sans qu'aucune qualité trop brillante ou ou trop supérieure lui suscitât des jaloux et des adversaires irréconciliables. De plus, la philosophie d'Epicure était toute pratique et dépouillée soit des rigueurs qui pouvaient éloigner les faibles, soit des singularités et des licences qui pouvaient effaroucher le commun des auditeurs. Enfin et surtout, au moment où parut Epicure, l'empire grec succombait déjà sous le poids de sa gloire ; à ce monde usé il fallait une philosophie moins haute que celle de l'Académie ou du Lycée. On comprend du moins que les partisans du plaisir, du repos, de la vie facile fussent déjà les plus nombreux et que l'épicurisme leur apparût comme une justification de leurs secrètes préférences.

143. **Philosophie d'Epicure.** — Epicure subordonne toutes les parties de sa philosophie, la logique et la physique, à la morale. Celle-ci, d'après lui, n'est que l'art d'arriver au bonheur, et au bonheur qui consiste dans le plaisir et l'absence de la douleur ; le plaisir, en effet, n'est subordonné à rien. Parmi les plaisirs les uns sont naturels et nécessaires, comme ceux du boire et du manger ; les autres sont naturels encore, mais sans être nécessaires, comme ceux de la bonne chère et des passions ; d'autres enfin ne sont ni naturels ni nécessaires : tels sont ceux de l'ambition, de la gloire et des honneurs. Or l'homme qui veut être heureux ne doit poursuivre que les plaisirs naturels et à sa portée ; il doit donc généralement préférer les *plaisirs* qui sont *dans le repos*, c'est-à-dire les avantages de la tempérance, aux *plaisirs* qui sont *dans le mouvement*, c'est-à-dire qui naissent d'une grande activité.

Le plaisir du repos est donc comme la fin de l'autre

et ce qu'il y a de meilleur dans le bonheur. Il y a des peines qu'il faut savoir affronter : le sage doit user de calcul dans le choix de ses satisfactions et de ses sacrifices. Au reste, voici les règles de cette morale : 1° Prenez le plaisir qui ne sera suivi d'aucune peine ; 2° Fuyez la peine qui n'amène aucun plaisir ; 3° Fuyez la jouissance qui vous privera d'une jouissance plus grande ou vous causera plus de peine que de plaisir ; 4° Prenez la peine qui vous délivrera d'une peine plus grande ou vous procurera un plus grand plaisir.

Comme on le voit, Epicure n'a pas ignoré la morale utilitaire et il a fait de l'*arithmétique morale* avant Bentham. C'est à ce point de vue du bien-être et de l'utilité qu'il juge de toutes choses et de la vertu elle-même. La vertu épicurienne est toute dans cette prudence, qui, au fond, n'est que celle de la chair ou de l'égoïsme. Epicure ramène le bien au délectable ou à l'utile. De même aussi, il ne voit dans le beau que l'agréable. Son esthétique et sa morale perdent ainsi tout caractère noble et absolu. On comprend qu'avec de pareils principes les épicuriens, à la suite des cyrénaïques, aient donné dans les plus grands excès. Mais on comprend aussi que beaucoup d'entre eux, à la suite d'Epicure lui-même, aient fait preuve d'une grande modération, alors que leur bon sens et que leur naturel sans passion les inclinait plutôt à la tempérance. La morale d'Epicure est, en effet, toute relative au tempérament et aux passions de ceux qui la pratiquent. Ce qui lui manque surtout c'est l'absolu du bien et du beau moral, c'est le devoir, c'est l'honnête, et partant les jouissances supérieures qu'il procure, l'espérance immortelle qu'il fait naître ici-bas et qu'il comblera dans une meilleure vie.

144. — *La logique* et la physique d'Epicure répondent à sa morale. En logique, les sens ont le pas sur la raison ; celle-ci doit les accepter pour critérium ; loin d'être jugées par la raison, les sensations doivent décider entre nos raisonnements. Epicure rejette de la logique toutes les théories profondes d'Aristote, pour ne retenir qu'une logique pratique, la *canonique*, qui consiste, comme le mot l'indique, en un certain nombre de règles ou *canons*. Voici par exemple les règles de la sensation proprement dite, qu'Epicure explique par des émanations ou des effluves, des images transmises (*idoles*) agissant sur les nerfs : 1° Les sens ne trompent jamais ; 2° mais l'erreur peut tomber sur l'opinion ; 3° l'opinion est vraie lorsque les sens la confirment ou ne la démentent pas ; 4° elle est fausse lorsque les sens la démentent ou ne la confirment pas. C'est en se conformant à ces règles que les épicuriens prononçaient, par exemple, que la grandeur du soleil est sa grandeur apparente. Mais on voit aussitôt combien ces règles sont arbitraires ; les deux dernières sont même peu d'accord entre elles.

Voici maintenant les règles de l'*anticipation* (πρόληψις), sorte de définition ou de généralisation de l'expérience sensible, ou plutôt, comme le dit Diogène Laërce : souvenir de ce qui nous a été souvent représenté extérieurement : 1° Toute anticipation vient des sens ; 2° l'anticipation est la vraie connaissance et la définition même d'une chose ; 3° l'anticipation est le principe de tout raisonnement ; 4° ce qui n'est point évident par soi-même doit être démontré par l'anticipation d'une chose évidente. — Comme on le voit, Epicure suppose toujours que toute connaissance

vient exclusivement des sens ; il méconnaît la part de l'intelligence et des principes absolus, et le droit de la raison à contrôler toutes les informations sensibles ; il supprime ainsi toute science proprement dite, pour se condamner à l'empirisme, qui mène fatalement au scepticisme.

145. — *La physique* d'Epicure rappelle celle de Démocrite : le monde est l'effet du hasard, de la rencontre et de la combinaison fortuite des atomes. Il n'y a donc pas de causes finales. Mais comment les atomes ont-ils pu se mouvoir et se rencontrer? Epicure suppose qu'ils tombent dans le vide, mais en déviant légèrement. Cette déviation ou *clinamen* explique leurs rencontres et leurs combinaisons à l'infini ; elle explique aussi la liberté, dont Epicure garde au moins le nom. Mais il est impossible d'y voir une liberté véritable, lorsqu'on songe surtout que les épicuriens, Lucrèce par exemple, en gratifient les animaux aussi bien que l'homme. Epicure se flatte donc faussement d'arracher par là l'humanité aux lois du destin proclamées par les stoïciens. Comment d'ailleurs l'homme serait-il libre, si Dieu ne l'est pas? Or Epicure, non non content d'éliminer la Providence, semble révoquer en doute la Divinité elle-même ; car les dieux qu'il reconnaît sont comme des images ou des fantômes analogues à ceux des rêves. C'est donc par une sorte d'athéisme, que chantera bientôt Lucrèce, qu'il essaie de délivrer les hommes de la crainte des dieux.

Il n'est pas étonnant que la spiritualité de l'âme soit sacrifiée à son tour. Selon Epicure, la sensation et l'acte d'intelligence s'accomplissent l'une et l'autre au moyen d'images matérielles (idoles, εἴδωλα), qui passent de l'objet au sujet. Sur ce point comme sur les

précédents, il ne fait que continuer l'erreur de Démocrite. On ne peut pas expliquer d'une manière plus grossière les *espèces impresses* et l'origine des idées. L'âme elle-même serait composée d'atomes subtils, destinés comme ceux du corps à se séparer un jour. Ce matérialisme se prévaut, comme celui d'aujourd'hui, des rapports intimes de l'âme et du corps. Une seule réalité fondamentale paraît subsister dans ce système : c'est la matière elle-même, ce sont les atomes, auxquels Epicure ne refuse pas l'éternité ni l'infinité. On voit que l'épicurisme ne laissait guère à inventer au matérialisme moderne. Comme ce dernier, il a été florissant à une époque d'affaissement moral ; et on le verra se renouveler toutes les fois que les mêmes causes morales le rendront comme nécessaire. Mais c'est en vain qu'on a essayé en différents temps et aujourd'hui encore de le réhabiliter : c'est une doctrine radicalement indigne des grandes âmes et des nobles caractères. Aussi, malgré l'influence qu'elle a exercée, elle n'a jamais inspiré et soutenu aucun esprit de premier ordre, à part peut-être Lucrèce. Epicure lui-même a manqué d'originalité et d'élévation, et les quelques fragments qui sont restés de son traité *de la Nature* et de ses lettres, ne font regretter que médiocrement la perte des trois cents ouvrages qu'on lui attribue. Il mourut à 71 ans, après avoir fait preuve, paraît-il, dans une longue et cruelle maladie, d'une tempérance et d'une patience dignes d'une meilleure philosophie.

146. **Disciples et successeurs d'Epicure.**— Citons d'abord les frères d'Epicure : Aristobule, Néoclès et Chérédéme, qui vécurent avec lui et ses autres disciples dans la meilleure intelligence.

Métrodore de Lampsaque se montra plus fidèle encore et obtint une véritable célébrité. Il mourut à 50 ans, 7 ans avant Epicure — *Polyen*, autre disciple d'Epicure, mourut lui aussi avant son maître ; il avait été d'abord géomètre. — Citons ici une femme philosophe, *Léontium*, fort attachée à la personne d'Epicure et à celle de Métrodore. Elle écrivit, contre Théophraste, un livre dont Cicéron a loué la forme. Sa fille Danaé partagea ses goûts.

Hermachus de Mitylène fut désigné par Epicure comme son successeur. Il écrivit contre Platon et Aristote des livres qui ont été perdus. Il fut, sans doute, le contemporain ou le prédécesseur d'Apollodore surnommé le *Tyran du jardin*. Ce mot s'explique, quand on se rappelle qu'Epicure enseignait dans un jardin. Il ne reste rien des 400 ouvrages qu'on lui attribue. — *Colotès l'Epicurien* écrivit contre les adversaires de son école ; il a été réfuté par Plutarque. — *Hérodote l'Epicurien* écrivit sur la jeunesse d'Epicure.

Phèdre est un épicurien mieux connu. Il florissait à Athènes au temps de Cicéron, qui fut son auditeur et même son admirateur, mais non pas son disciple. Phèdre a écrit un ouvrage sur *la Nature des dieux*, qui a inspiré le *De natura deorum* de Cicéron. — Celui-ci connut aussi un autre épicurien, dont il fait l'éloge, *Philodème*, homme très érudit et d'un commerce agréable. — Mais le philosophe le plus illustre de la secte était alors *Zénon l'Epicurien*, dont Cicéron a loué l'éloquence, tout en blâmant la rudesse de ses invectives. Il s'attacha particulièrement à réfuter la théodicée des stoïciens.

147. **Evhémère, evhémérisme.** — D'Epicure

on peut rapprocher encore Evhémère, son contemporain, qui lui aussi, mais par des moyens meilleurs, contribua à jeter dans le discrédit les dieux du paganisme. Evhémère, en effet, s'attacha à montrer, dans son *Histoire sacrée*, écrite sous forme de légende, que les dieux du paganisme, Jupiter, Junon, etc., n'étaient que d'anciens rois ou des héros divinisés. L'évhémérisme est devenu célèbre, mais son auteur lui-même est peu connu. Le roi de Macédoine Cassandre (311-298) lui aurait confié plusieurs missions, dont l'une dans les pays du Sud : de là la fiction de l'île de *Panchéa*, sorte d'*Utopie*, imaginée par Evhémère, pour y placer le séjour de ses héros et les documents historiques qu'ils auraient laissés. Quoi qu'il en soit de cette fiction, il était impossible à l'anthropomorphisme grec de se défendre contre l'hypothèse d'Evhémère, qui peut se justifier dans plus d'un cas par des preuves historiques. Aussi on s'explique et les éloges que les Pères de l'Eglise ont accordés à l'évhémérisme et les attaques dont il a été l'objet de la part de tous les tenants du paganisme, fussent-ils d'ailleurs sceptiques ou dégagés de bien des superstitions. Ainsi tandis que Plutarque, philosophe et prêtre d'Apollon, méprise Evhémère, Sextus Empiricus, Elien et Cicéron l'accusent d'athéisme. L'erreur d'Evhémère, en effet, fut peut-être de ne point voir, au-dessus des faux dieux, la divinité véritable, et dès lors de ne ruiner les superstitions existantes que pour en ramener de pires. Car l'homme ne peut se passer d'une divinité, vraie ou fausse, et l'athéisme païen, comme l'athéisme d'aujourd'hui, confine souvent à la superstition la moins déguisée.

148. **Ecole stoïcienne. Zénon** (340-264). —

Dans la querelle interminable des stoïciens et des épicuriens, tout l'honneur de la lutte revient aux premiers : leur philosophie était celle de l'effort, tandis que celle de leurs adversaires était la philosophie du relâchement. A leur école se rattache tout ce que le paganisme a pu offrir de plus grand : les Thraséas en Grèce, les Scipion, les Caton, les Sénèque à Rome. Le stoïcisme a dominé parmi les philosophes romains et n'est mort qu'avec Marc-Aurèle, après cinq siècles d'existence.

Le fondateur fut *Zénon* de Cittium (Chypre). Quelques livres philosophiques que son père, qui était commerçant, lui apporta, lui révélèrent sa vocation. Il vint à Athènes de bonne heure, mais perdit sa fortune en faisant naufrage. Ce malheur le préparait à être un fervent disciple de Cratès. Après avoir écouté ses leçons pendant près de vingt ans, avec celles de Stilpon, Diodore Chronus, Xénocrate, Polémon, il fonda son école appelée *le Portique* (στοά) du lieu où elle se réunissait. Zénon évitait la foule; sa parole était sobre et concise et n'en était que mieux écoutée; il compta parmi ses disciples le roi Antigone Gonatas; Ptolémée Philadelphe faisait recueillir ses paroles. On admirait son austérité et on redoutait sa franchise. Les Athéniens lui témoignèrent une grande confiance et une vive gratitude pour les enseignements qu'il donnait à la jeunesse. On raconte qu'il mit fin à sa longue vieillesse par le suicide, qu'il avait tâché de justifier dans sa morale. De ses nombreux écrits quelques fragments seulement nous sont restés : on ne connaît donc bien sa doctrine que par celle de ses disciples. Mais il paraît que, sur plus d'un point, elle s'écartait de ce qui est devenu après lui le stoïcisme.

149. **Philosophie stoïcienne.** — Par son caractère général, le stoïcisme rappelle les enseignements les plus austères de Socrate et de Platon, comme aussi ceux d'Antisthène, qui furent poussés par l'école cynique jusqu'à l'extrême exagération. Zénon accepta les mêmes principes, mais il les interpréta d'une manière toute personnelle et fonda ainsi une doctrine qui lui est vraiment propre.

Comme la plupart des philosophes anciens, il comprend toutes les sciences philosophiques dans la logique, la physique et la morale. A la logique, il ramène la rhétorique et la dialectique : celle-ci démontre et celle-là persuade. Comme critérium de vérité, il reconnaît l'évidence, qu'il oppose à tous les sophistes. Enfin la plupart des stoïciens admettent, avec Aristote et contre Platon, que toutes les vérités nous viennent de quelque manière par les sens : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* ; il n'y a donc pas d'idées innées, ni d'idées subsistantes ; les connaissances sensibles servent de matière aux spéculations de la raison. Les idées principales que forme celle-ci sont les idées de *substance*, de *mode*, de *qualité* et de *relation*. Ce sont les 4 catégories stoïciennes. La raison ensuite juge des sensations, synthétise ses jugements, et arrive ainsi à la parfaite compréhension qui est la science. Zénon essayait de traduire par cette comparaison expressive le progrès de la connaissance, qui va des choses sensibles aux objets les plus élevés : la main ouverte représente la sensation et l'imagination ; la main à demi fermée, le jugement et la croyance ; la main fermée, la compréhension ; enfin cette même main fermée et serrée dans l'autre main était l'image de

la science, qui seule saisit et retient parfaitement son objet.

Cette logique, si correcte dans ses principales lignes, ne sert malheureusement qu'à défendre une cosmologie et une théodicée matérialistes et panthéistes. D'après Zénon, en effet, tout ce qui existe est corporel ; ce qui est incorporel n'est qu'une abstraction, un être de raison : donc point d'esprit sans matière, ni de matière sans esprit. Le monde est composé de deux principes : l'un passif et informe, la matière ; l'autre actif et divin, intelligence toujours agissante, raison éternelle des choses, « semence primitive et universelle ». Et c'est ainsi que Zénon arrive à confondre la cause efficiente première et extrinsèque de l'univers, Dieu en un mot, avec les causes formelles et intrinsèques. Que dis-je? Son Dieu n'est pas même ce qu'il y a de meilleur dans l'univers, mais c'est l'univers tout entier. Car c'est une doctrine bien arrêtée, chez les stoïciens, qu'il n'y a rien de meilleur que le monde, rien de supérieur au monde. A la doctrine mystérieuse, mais raisonnable, de la *transcendance* de l'être divin, enseignée assez clairement par Socrate, Platon et Aristote, Zénon substitue donc la doctrine absurde de l'*immanence.*

D'après cette conception panthéistique, le monde entier est animé d'un même principe, qui en forme un seul tout vivant, un même animal, pour ainsi dire, dont les êtres particuliers sont comme les membres ; Dieu ne se confond pas précisément avec tel ou tel être, il n'a pas de forme ou de figure humaine, mais il est l'âme universelle des choses, le feu très pur qui échauffe tout, l'éther vivant et intelligent qui pénètre tout, qui meut et anime tout ce qui a mouvement

ou vie. Cause unique de tout ce qui arrive, Dieu en est aussi la cause fatale ; les lois de l'univers seraient les lois de la nature divine elle-même. Dès lors la liberté est supprimée : il ne reste à sa place qu'une spontanéité intelligente et fatale ; le bien et le mal sont également nécessaires ; bien plus, l'un est la condition de l'autre, l'injustice est la condition de la justice et tous les contraires vont ensemble.

Dans ce système, les âmes humaines ne peuvent être qu'une émanation de l'âme universelle, une portion de sa substance : de même que les corps particuliers ne sont qu'une parcelle de la matière, ainsi les âmes ne sont qu'une étincelle passagère de la divinité. Il en est de même des dieux ou des génies, dont le stoïcisme ne conteste pas précisément l'existence, mais qu'il explique d'une manière panthéistique. Dieu, cause de la vie, s'appelle *Zeus* ; comme présent dans l'éther, c'est *Athéné* ; dans le feu, c'est *Hephestos* ou Vulcain. Quant à la destinée des choses, elle répond à leur origine. Distinctes un moment de leur principe, les âmes humaines s'y perdront de nouveau et rentreront dans l'unité. De son côté, le monde sensible, avec toutes ses formes particulières, retournera à la matière chaotique d'où il est sorti. Arrivé à ces dernières conclusions métaphysiques, le stoïcisme ne se distingue plus du panthéisme le plus effréné, celui qui naquit dans l'Inde et qu'on a essayé si souvent de ressusciter.

150. *Morale.* — Sur cette métaphysique absurde, les stoïciens ont essayé cependant d'édifier une morale très élevée. A la différence des épicuriens, ils rattachent la morale au bien et non pas au délectable ni à l'utile. C'est dans le bien aussi et non dans

l'agréable qu'ils placent le beau. Or, d'après eux, le bien suprême et unique de l'homme consiste dans la vertu. Aucun autre avantage ne mérite le nom de bien, ni l'honneur, ni la richesse, ni la santé : le sage n'apprécie que la seule vertu. Celle-ci consiste à « *vivre selon la nature* », c'est-à-dire à « *vivre selon la raison* », car la nature humaine c'est d'être raisonnable. Ces deux principes ne font donc qu'un dans la pensée de Zénon. La vertu comprend à la fois la prudence ou sagesse, la force, la tempérance et la justice ; mais ces quatre vertus sont inséparables : on les a toutes ou bien on n'en a aucune. En outre, on ne les perd pas plus ou moins, mais tous les péchés sont égaux. Egales aussi sont les vérités et égales les erreurs.

Quant aux passions, que Zénon ramène à quatre : la concupiscence ou le désir, la joie, la crainte et la tristesse, il les met hors de la nature de l'homme, pour ainsi dire ; il les regarde comme mauvaises et veut qu'on y meure tout à fait. De là ce mépris de la sensibilité et de la douleur affecté par les stoïciens et devenu légendaire : « Douleur, tu n'es qu'un vain mot. — Souffrir et s'abstenir : *Abstine et sustine* ». Platon lui-même n'était pas allé si loin ; mais Zénon suit Antisthène et Cratès plutôt que Socrate et Platon.

En apparence, rien n'était plus noble ni mieux opposé à la morale des épicuriens. Mais il faut remarquer que le sage stoïcien fait de sa vertu non le moyen de s'attacher au bien, mais plutôt le bien lui-même et la fin dernière. Plus tard Kant et son école commettront la même et dangereuse erreur. Le sage stoïcien prétend ne relever que de lui-même ; il a connu l'*autonomie*

kantienne, avant qu'on la nommât : de là cet orgueil excessif et insensé, cette idolâtrie de soi-même, qu'on a justement reprochés à la secte. Il faut remarquer ensuite qu'en s'attachant à détruire toute passion, le stoïcisme tentait l'impossible, et que, d'autre part, en niant la liberté véritable pour ne laisser qu'une spontanéité fatale, il accordait que le désordre moral est nécessaire. Or on n'est pas loin de justifier ce que l'on juge inévitable. C'est par là que les cyniques essayaient de justifier leur impudence. Sans pécher autant contre les convenances, beaucoup de stoïciens, malgré l'austérité de leurs principes et précisément à cause de cette austérité même, ont outragé la morale qu'ils prétendaient défendre et toléré les mêmes mœurs que les épicuriens ou les manichéens. C'est ainsi que Zénon et Chrysippe, dans leur casuistique, se sont montrés indulgents pour la prostitution et ont autorisé des dérèglements plus honteux encore. C'étaient, à leurs yeux, choses nécessaires et partant indifférentes à l'âme vertueuse ; elles ne pouvaient la souiller. Chrysippe ne voyait dans la polygamie et même dans l'anthropophagie que des mœurs locales, dont le sage n'a pas à se préoccuper. Etrange vertu que celle qui pouvait se désintéresser de pareils usages, de pareilles infamies !

On conçoit, après cela, que l'un des moindres torts du stoïcisme, soit d'avoir justifié le suicide et le mensonge. En réalité, le paganisme pouvait facilement s'accommoder de cette morale aussi bien que des autres morales philosophiques : loin d'apporter un remède efficace à la dépravation universelle, le stoïcisme la confirmait, malgré la grandeur personnelle de quelques-uns de ses représentants ; il ne parvenait

qu'à tranquilliser de quelque manière la conscience publique outragée.

On remarquera encore que la morale des stoïciens, malgré l'importance croissante qu'elle a prise dans leur système, qui s'est pour ainsi dire absorbé en elle, est demeurée singulièrement étroite. Elle a été tout individuelle et comme étrangère à la politique, au lieu que Socrate et Platon n'avaient jamais séparé la morale individuelle de la morale sociale. Ajoutons enfin qu'avec tous les autres systèmes philosophiques, elle a été sans prises sérieuses sur les masses, laissées à leur bon sens et aux premiers principes de la morale naturelle, qui perçaient toujours de quelque manière sous les plus fausses théories, dans la vie publique et dans la vie privée. Aussi arrivait-il souvent que tels stoïciens eussent des mœurs infâmes, qu'ils conciliaient avec leurs principes philosophiques, tandis que tels épicuriens étaient honnêtes et tempérants, en croyant s'inspirer des principes de leur secte. Mais ces contradictions pratiques, si fréquentes dans les temps où l'erreur domine, nous montrent, après tant d'autres indices, à quel degré de confusion et d'impuissance était tombée la philosophie. — Il nous reste maintenant à étudier le stoïcisme dans ses principaux représentants après Zénon.

151. **Disciples et successeurs de Zénon : Cléanthe** (vers 300-220). — Cléanthe naquit à Assos (Asie Min.) et se destina d'abord à la profession d'athlète. Tombé dans la pauvreté, il vint à Athènes, où il gagnait sa vie dans des travaux pénibles, en se ménageant quelques loisirs pendant le jour pour l'étude de la philosophie. « Quel homme, dit à son sujet Plutarque, qui la nuit tourne la meule, et de jour

écrit de sublimes traités sur les astres et sur les dieux ! » Après avoir écouté Cratès, il s'attacha à Zénon, dont il devint le successeur. Il compta Antigone Gonatas parmi ses auditeurs. On raconte qu'il avait l'esprit lent et la parole embarrassée, ce qui le fit traiter d'*âne* par un insolent : « Ane soit, répliqua-t-il, mais le seul qui, après tout, puisse porter le bagage de Zénon ». De tous les traités qu'il écrivit, il ne reste que quelques fragments. Cléanthe était poète de même que philosophe, et Stobée nous a conservé un fragment considérable de son *Hymne à Jupiter*. Le stoïcisme de Cléanthe paraît avoir été plus pur que celui de ses successeurs. Il y ajouta aussi quelques vues personnelles, en physique, en théologie et en morale, qui méritent d'être signalées.

Le soleil, d'après lui, est comme un feu intelligent, qui se meut autour de la terre immobile ; il se nourrit des exhalaisons de la mer et gouverne le monde. Quant au Dieu de Cléanthe, il est tout-puissant, éternel, cause de tout bien et du seul bien ; mais Cléanthe paraît confondre la substance de Dieu tantôt avec le monde même, tantôt avec l'âme universelle ou l'activité du monde, tantôt avec la raison. En morale, Cléanthe développe les idées de Zénon sur la vertu : elle seule distingue l'homme de l'animal ; la vertu parfaite est le secret du petit nombre ; elle apprend au sage à se soumettre volontairement à la fatalité. Ajoutons enfin que Cléanthe admettait l'immortalité de l'âme, bien que ce dogme soit peu compatible avec le panthéisme.

152. **Chrysippe** (né vers 280) surnommé *la colonne du Portique*, fut le disciple de Cléanthe. Il naquit à Soli (Cilicie). Comme son maître, il fut ins-

truit par le malheur. Dépouillé de tout, il vint à Athènes, écouta d'abord les académiciens, mais se donna à Zénon. On lui a reproché d'avoir tiré sa doctrine de toutes les écoles et de n'avoir inventé que des mots; mais cette accusation prouve du moins son érudition. Si sa doctrine manque d'unité, il en est de même du stoïcisme, qui aurait succombé sous toutes les attaques dont il était l'objet, sans ce nouveau défenseur. Chrysippe était pourvu précisément des qualités qui manquaient le plus à Cléanthe, la vivacité et la subtilité d'esprit, une logique fertile en ressources et en expédients. On comprend par cela même que, dans ses disputes interminables, Chrysippe se soit éloigné sensiblement de la doctrine de ses maîtres. Il est malheureusement difficile de préciser ses opinions personnelles. Il paraît cependant qu'il mit en honneur la morale, à laquelle les premiers stoïciens avaient par trop préféré la physique. De même, en logique, pour résoudre le problème de la certitude, il eut la sagesse d'en appeler formellement, contre les académiciens et les sceptiques, à la force de l'évidence immédiate et, pour ainsi dire, impersonnelle. Son attention se porta aussi particulièrement sur les signes, sur le langage et ses éléments, sur les propositions; son esprit méthodique se préoccupa également de dresser une liste des catégories, analogues à celles d'Aristote.

En physique, il soutient que toute réalité est corporelle et finie dans sa quantité; il tient pour l'unité de l'univers et sa dépendance par rapport à une cause divine souverainement intelligente; il affirme tellement l'unité qu'il soutient la nécessité de chaque partie dans le tout : « Le sage n'est pas moins utile à

Jupiter que Jupiter au sage. » Tantôt il paraît accorder à Dieu une véritable providence et supprimer ainsi le hasard absolu ; tantôt, au contraire, il paraît enseigner plutôt la fatalité, et penser, avec Zénon, que le feu primitif, « semence » du monde, contient les raisons invincibles de toutes choses. En psychologie, il tient pour la distinction de l'âme et du corps ; mais l'âme n'est qu'un corps plus subtil que les autres qui, à la mort, cesse d'être en contact avec le corps qu'elle animait. Contrairement à Cléanthe, il pense que l'âme est mortelle et que sa vie, après la séparation du corps, ne se prolonge guère. Malgré cette doctrine, il ne doute pas de la liberté humaine.

Sa morale laisse plus à désirer encore. Sa maxime favorite : « Vivre conformément à la nature humaine, abrégé de la nature universelle », ne l'a pas empêché de justifier d'infâmes désordres. Sa philosophie fut donc, comme tant d'autres, un mélange de sublimes vérités et de pernicieuses erreurs. Chrysippe fut admiré pour sa dialectique, son éloquence et sa fécondité ; mais de ses nombreux ouvrages, il ne nous reste que quelques fragments.

153. *Persée*, *Ariston*, *Diogène*, etc. — Il suffit presque de nommer quelques stoïciens de moindre valeur, tels que Persée, Hérille, etc .. Persée de Cittium florissait vers 260. Parent ou esclave de Zénon, il fut l'un de ses disciples les plus chers. Antigone Gonatas ayant demandé à Zénon, déjà vieux, de venir à sa cour, le philosophe s'en excusa en priant le roi d'accepter Persée ; ce qui fut fait. Mais le disciple se montra plus vaillant soldat que grand philosophe. Il défendit Corinthe contre Aratus et périt à la prise de cette ville. — *Hérille* de Carthage, autre disciple de

Zénon, modifia notablement la morale stoïcienne, en assignant deux buts à la vie humaine : un but supérieur, celui que poursuit le sage, et un autre plus conforme aux aspirations du vulgaire et qui est, selon les individus, la richesse, le plaisir ou quelque autre bien.

Ariston de Chio, autre disciple immédiat de Zénon, modifia lui aussi la doctrine du maître, en ne conservant que la morale générale, laissant aux instituteurs et aux nourrices le soin d'enseigner la morale pratique. Il regardait la logique et la physique comme sans intérêt ou inconnaissables. Il n'eut guère que des disciples obscurs. L'un d'eux, *Apollophane*, vécut longtemps à Alexandrie. Dans son livre *Ariston*, il reprochait à son maître d'avoir été peu fidèle aux principes de leur école.

Diogène le Babylonien, né à Séleucie, malgré son surnom, fut l'un des chefs du Portique. Il eut pour maître Chrysippe. Envoyé à Rome en ambassade, avec Carnéade, il s'y arrêta et y enseigna quelque temps. Il paraît avoir tempéré la sévérité du stoïcisme, en admettant qu'il y a d'autres biens que la vertu et en faisant une part, dans sa morale, à l'utile cherché en vue de l'honnête. Au témoignage de Galien, Diogène regardait l'âme comme une évaporation du sang ou un produit de la nutrition.

Antipater de Sidon, disciple du précédent, fut lui-même le maître de Panætius. Il florissait au IIe siècle avant Jésus-Christ. On sait qu'il s'appliqua à réfuter le sceptique Carnéade ; mais on n'a rien conservé de ses écrits. Cicéron nous apprend qu'il poussa plus loin que Diogène la sévérité stoïcienne : mais, d'autre part, il ne regardait pas, lui non plus, les biens exté-

rieurs comme indifférents, contrairement au dogme cher aux stoïciens les plus rigides. Antipater eut souvent à combattre avec le stoïcien *Archidème* de Tarse, qui s'était fait une réputation de dialecticien. Archidème préférait définir le souverain bien comme l'accomplissement de tous les devoirs.

154. **Panætius** (né vers 181). — Mais le stoïcien qui s'acquit le plus de réputation à cette époque, est Panætius, natif de Rhodes. Il étudia à Pergame, sous le grammairien Cratès de Mallus, rival d'Aristarque : de là son goût des lettres et du beau langage. A Athènes, il étudia la philosophie sous Diogène le Babylonien et Antipater de Tarse, auxquels il succéda dans la direction du Portique. Il fit auparavant un voyage à Rome. Patronné d'abord par son maître Diogène, il fut présenté à Lælius, puis, par celui-ci, à Scipion, qui l'admit dans son intimité, s'en fit accompagner à Carthage et dans plusieurs autres expéditions. Panætius devint bientôt un maître couru par l'élite de la jeunesse romaine. Il mourut à Athènes, à 73 ans, entouré de nombreux disciples et jouissant de la considération générale.

Avec Panætius, le stoïcisme emprunte aux autres systèmes une partie de ce qui lui manque; il devient plus raisonnable et plus humain. Panætius aimait à se réclamer de Platon, de Socrate, des meilleurs philosophes anciens; il évitait la sécheresse et la subtilité dans les discussions; il regardait les lettres, les arts libéraux et l'histoire comme une introduction nécessaire à la philosophie. Le droit et la politique furent aussi l'objet de ses préoccupations. Il eut pour disciple Mucius Scævola, qui fonda à Rome une école de jurisconsultes. Cette école, qui devait avoir un brillant

avenir, fut continuée par un autre stoïcien, Servius Sulpicius, disciple de Posidonius.

Peut-être Panætius négligea-t-il la logique proprement dite pour la grammaire et la rhétorique. En physique et en physiologie, il paraît avoir à peu près délaissé les théories stoïciennes : il niait que le monde dût périr par le feu. Ritter a supposé qu'il ne regardait pas la raison comme le principe commun de toutes les facultés; or ce point était capital dans la doctrine du Portique. Enfin, au dire de Cicéron, il est le premier stoïcien qui ait osé rejeter l'art divinatoire et toutes ses pratiques comme des impostures ou des illusions. En morale, il paraît s'être inspiré d'Aristote autant, sinon plus, que des maîtres stoïciens; il assigne le bonheur comme fin à la vertu et s'attache à montrer que l'*honnête* ne se sépare pas de l'*utile*. Mais, il était bien difficile à un païen de faire cette démonstration. Aussi Panætius n'acheva-t-il jamais son *Traité du devoir*, qui a inspiré le *De Officiis* de Cicéron. Des nombreux ouvrages de Panætius, il n'est resté que des fragments.

155. **Posidonius** (133-49), surnommé *le Rhodien*, disciple de Panætius, naquit à Apamée (Syrie), vécut longtemps à Rhodes et y mourut à 85 ans. Il y fut visité par Pompée, désireux d'entendre un philosophe si célèbre. Il ne nous est guère connu que par Cicéron, qui fut l'un de ses disciples. Pas plus que Panætius, son maître, Posidonius ne put résoudre le fameux problème moral des rapports de l'*honnête* et de l'*utile*, ni dire par conséquent ce qu il est raisonnable de faire, lorsque l'honnête et l'utile paraissent inconciliables. D'un passage de Cicéron il résulte que Posidonius observait peu de retenue, en dissertant

sur la tempérance et les vices qui lui sont opposés. En physique, il soutint, contre les épicuriens, que les dimensions réelles du soleil sont bien plus grandes que ses dimensions apparentes ; il essaya même de les déterminer, ainsi que celles de la terre ; il assignait à celle-ci 180.000 stades de circonférence. Il créa aussi tout un système astronomique qui lui fait honneur. Comme Archimède, il avait construit une sphère céleste, qui représentait exactement, au dire de Cicéron, les mouvements du soleil, de la lune et des planètes.

Chæremon, autre stoïcien, qui vivait au Ier siècle avant J.-C., paraît avoir cultivé l'astronomie non moins que la philosophie. On le regarde comme l'auteur d'un traité sur les comètes, cité par Sénèque.

Dion Chrysostome (vers 30-116). — C'est encore à l'école stoïcienne que nous rattacherons *Dion* de Pruse (Bithynie), surnommé *Bouche d'or* à cause de son éloquence. D'abord rhéteur et sophiste, puis philosophe stoïcien, mais vivant à la façon des cyniques, il portait une peau de lion, au lieu du manteau des philosophes, et déclamait contre la corruption du temps. Consulté, dit-on, en Syrie, par Vespasien, qui venait d'être élevé à l'empire, il lui conseilla de rétablir la république. S'étant cru menacé par Domitien, il se retira chez les Gètes. A la mort de ce prince, il se trouvait à l'armée, campée sur les bords du Danube, confondu parmi les mendiants. Il se fit connaître, harangua les soldats et fit proclamer Nerva. On a de lui 80 discours, dont 4, *sur la royauté*, sont un panégyrique détourné de Trajan (1).

(1) V. Martha. *Dionis philosophantis effigies*, thèse latine, refondue plus tard.

156. **Décadence de la philosophie grecque.** — Ce que nous venons de dire de l'histoire et des luttes des sceptiques, des épicuriens et des stoïciens, nous montre déjà que la philosophie grecque était en pleine décadence, peu de temps après la disparition de Platon et d'Aristote, et qu'elle était loin de se rétablir à l'époque où nous l'avons conduite. Elle devait continuer à se consumer dans les mêmes luttes, jusqu'à ce qu'elle fût absorbée et remplacée par la philosophie chrétienne, contre laquelle allaient vainement se lever les philosophes de l'école d'Alexandrie. Mais auparavant, elle allait produire à son image la philosophie romaine, dont nous avons rencontré déjà quelques représentants. Avant de parler de celle-ci, il ne nous reste plus qu'à faire l'histoire des derniers philosophes grecs qui se distinguèrent avant l'ère chrétienne ou qui, venus après, s'inspirèrent des philosophes anciens, plutôt qu'ils ne cédèrent aux préoccupations philosophiques et religieuses nouvelles.

157. **Nouveaux platoniciens : Plutarque** (vers 50-138). — Parmi ceux qui s'inspirèrent de Platon, nous remarquerons surtout Plutarque et Ptolémée. Plutarque naquit à Chéronée et étudia à Athènes. Chargé de diverses négociations par ses concitoyens, il vint à Rome, sous Domitien, et y enseigna la philosophie avec succès. Il fut connu et protégé de Trajan, auquel il dédia ses *Apophtegmes*, et qui lui confia l'éducation d'Adrien. Il fut ensuite gouverneur de l'Illyrie. Revenu dans sa patrie, il fut choisi comme archonte et prêtre d'Apollon,

Bien qu'il eût étudié sous un péripatéticien, Plutarque se montra plutôt fidèle à l'esprit de l'Académie. Dans ses nombreux ouvrages, qui nous ont été

conservés, il se montre narrateur habile, écrivain consciencieux et compilateur savant plutôt que penseur original; mais, grâce à ses goûts philosophiques et à son admiration pour la doctrine élevée de Platon, il mérite d'être compté parmi les disciples remarquables de ce dernier.

Comme lui il admet une Intelligence souveraine et ordonnatrice du monde. Au-dessous d'elle, il reconnaît une hiérarchie de dieux secondaires ou de génies, qui président aux choses terrestres; mais, chez lui, cette croyance paraît dégagée de la plupart des superstitions païennes. En psychologie, il distingue, à la suite de Platon, les principales facultés de l'âme. En morale, il tient pour une sorte d'éclectisme entre les épicuriens et les stoïciens. A ceux-ci il reproche leurs paradoxes et leur orgueil; à ceux-là, le relâchement des mœurs, le vide et le mensonge de leur doctrine. Mieux inspiré que Platon et les stoïciens, il comprend le rôle légitime des passions. Sur ce point, comme sur bien d'autres, ses vues sont justes; il sait les exprimer avec art et une certaine bonhomie, que fait ressortir encore son traducteur Amyot. Son traité *de la Vertu morale*, ses écrits *sur le Bavardage*, *sur les Moyens de réprimer la colère*, *sur la Manière de discerner un flatteur d'un ami*, le *Banquet des sept sages*, etc., méritent d'être comptés parmi les meilleurs ouvrages des moralistes anciens. Ses *Vies parallèles* sont devenues classiques (1),

Favorinus d'Arles vivait vers la même époque. D'abord stoïcien avec Epictète, il embrassa ensuite le

(1) M. Gréard a consacré sa thèse française à *la Morale de Plutarque* (1866).

scepticisme académique de Carnéade et d'Ænésidème. Il discutait souvent avec l'empereur Adrien, dont il était le familier, et lui cédait toujours, avec autant de prudence que de courtoisie. Cet exemple nous montre à quel rôle descendait trop souvent la philosophie.

158. **Ptolémée.** — Un autre contemporain de Plutarque est Ptolémée, qui mérite lui aussi d'être compté parmi les philosophes, bien qu'il se soit illustré surtout comme astronome et comme géographe. Dans son traité *sur le Critérium et la faculté dominante*, il se fait l'écho des doctrines de l'Académie, du Lycée, du Portique. De cet ouvrage et de quelques autres on pourrait dégager une philosophie éclectique. Ptolémée croit à la véracité des sens, quand ils sont dûment interrogés ; mais c'est l'intellect qui juge des sensations et atteint la vérité même. Toutefois Ptolémée pense, avec les stoïciens, que l'âme, bien qu'elle ne tombe pas sous les sens, est divisible et, sous ce rapport du moins, corporelle. Le reste de sa physique rappelle celle des stoïciens. Il place la Terre au centre du monde et suppose que tous les corps célestes, attachés à différentes sphères, accomplissent autour d'elle leurs révolutions. Parmi les sciences, il estime surtout la mathématique.

Maxime de Tyr vécut un peu plus tard que Plutarque, qu'il fut loin d'égaler, tout en se montrant comme lui disciple de Platon. Maxime parle plus d'une fois d'un Dieu unique, supérieur, Intelligence universelle, servie par des divinités inférieures. Au reste, la philosophie païenne subissait, depuis longtemps déjà, l'influence profonde des doctrines religieuses qui fermentaient partout, à la suite de la promulgation de l'Evangile.

159. **Nouveaux péripatéticiens.** — L'école d'Aristote ne cessait, de son côté, d'avoir des représentants plus ou moins célèbres. Nous les signalerons dans l'ordre de leur apparition :

Cratippe de Mitylène encouragea Pompée, après la bataille de Pharsale ; Brutus, pendant son séjour à Athènes, fréquentait son école. Cicéron le regarda comme le premier des philosophes de son temps et lui confia l'éducation de son fils. Mais Cratippe paraît s'être adonné au stoïcisme et au mysticisme non moins qu'à la philosophie d'Aristote : il regardait l'âme comme une émanation de la divinité et il a écrit un traité *de la Divination par les songes.*

Xénarque de Séleucie, autre péripatéticien, eut les bonnes grâces d'Auguste ; Strabon fut son disciple.

Nicolas de Damas, né vers 74 av. J.-C., se distingua par l'universalité de ses connaissances et son talent dramatique. Il écrivit une *Vie d'Hérode*, une *Vie d'Auguste* et une *Histoire universelle*, dont il reste des fragments. Après avoir étudié et comparé tous les systèmes de philosophie, il choisit celui d'Aristote. Il accompagna Hérode à Rome et l'aida à se justifier des soupçons d'Auguste.

Alexandre d'Egée, autre péripatéticien, fut l'un des maîtres de Néron. Il contribua à rétablir le texte des *Catégories* d'Aristote.

Andronicus de Rhodes.—Mais l'un de ceux qui ont le mieux contribué à la conservation des œuvres d'Aristote, est *Andronicus* de Rhodes, mort vers 59 av. J.-C. Il enseigna la philosophie péripatéticienne à Rome et, sur l'invitation de Sylla, édita les œuvres d'Aristote, qui étaient peu connues de son temps. Non content de les classer par ordre de matière, ainsi que

celles de Théophraste, il s'apphliqua à faire la critique et l'histoire des textes. Ses travaux ont été perdus, mais ils furent repris plus tard par Alexandre d'Aphrodise. Il eut pour disciple Boethus de Sidon.

160. **Alexandre d'Aphrodisias** ou d'Aphrodise (Carie), né à la fin du IIe siècle ap. J.-C., est le plus célèbre des péripatéticiens de la décadence. Il mérita le surnom de *Commentateur* ou d'*Exégète*, à cause de ses travaux nombreux et remarquables sur Aristote. Un de ses maîtres fut le stoïcien *Herminus*. Il fut chargé par les empereurs Sévère et Caracalla d'enseigner la philosophie à Athènes ou peut-être à Alexandrie. Mais Alexandre ne se distingua pas seulement comme un interprète érudit : il se montra encore philosophe original. On lui doit deux traités : l'un, *de la nature de l'âme ;* l'autre, *de la Fatalité et de la Liberté*. Malheureusement, il n'a pas compris la vraie doctrine d'Aristote sur l'âme humaine, qu'il réduit à une forme matérielle, dépourvue même de toute substantialité. Dans son ouvrage sur la liberté, il est plus heureux, quoique fort peu conséquent à ses principes de psychologie, car il s'attache à combattre le fatalisme stoïcien, comme si, en sacrifiant la spiritualité de l'âme, il n'avait pas renoncé en principe à toute liberté. Il montre d'ailleurs très bien que l'homme peut briser l'enchaînement fatal des causes physiques, qui agissent autour de lui, et que la liberté s'affirme dans la délibération (1). Il n'a pas de peine à montrer ensuite que le fatalisme ruine toute morale et toute religion ; mais il condamne aussi la prescience divine

(1) Voir M. Nourrisson. *De la liberté et du hasard. Essai sur Alexandre d'Aphrodisias.*

et méconnaît la Providence, qu'il confond, comme l'avait fait Aristote, avec les lois générales de l'univers.

161. **Galien** (131-vers 200). — C'est parmi les péripatéticiens que nous rangerons aussi Galien, esprit encyclopédique, qui se distingua surtout en médecine, mais dont l'influence philosophique a été considérable, du moins chez les Arabes. Il naquit à Pergame, fut élevé par son père, Nicon, architecte et savant distingué. Dès l'âge de 14 ans, il fréquenta les écoles des philosophes et, trois ans après, sur la *foi* d'un songe de son père, il se livra à la médecine. En 164 il vint s'établir à Rome et y fut le médecin des empereurs Marc-Aurèle, Vérus et Commode. On croit qu'il termina ses jours à Pergame, sa patrie.

Galien a traité de toutes les sciences ; mais la plupart de ses écrits philosophiques sont perdus. Comparable à Aristote pour l'étendue de ses recherches, il est loin de l'égaler en philosophie ; sa doctrine manque de cohésion et d'homogénéité : c'est une sorte de syncrétisme. En logique, les Arabes lui ont attribué la découverte de la 4e figure du syllogisme, et il est vrai qu'il en parle, mais comme en passant et d'une chose connue de son temps. On pense aujourd'hui, avec plus de raison, que la 4e figure n'était pas inconnue de Théophraste et d'Eudème. En physique, Galien s'exprime d'une manière confuse sur la nature : de là une cosmologie trop vague. Mais il est un des partisans les mieux éclairés du principe des causes finales et de la divinité, dont il signale les principaux attributs. N'oublions pas que Galien écrivait à une époque où le christianisme pénétrait déjà tout l'empire romain et exerçait une influence pro-

fonde, quoique indirecte, sur les philosophes païens eux-mêmes. D'ailleurs Galien ne va pas jusqu'à reconnaître la liberté du Créateur ; il déclare lui-même que, sur ce point, il se sépare de Moïse. Il n'est pas moins irrésolu sur la question de la spiritualité de l'âme et (chose plus triste encore) il se console de son doute, en pensant qu'il est néanmoins possible d'acquérir la santé du corps et celle de l'âme. En réalité, il parle de l'âme comme le ferait un matérialiste contemporain. Au reste, il défend la théorie platonicienne des trois âmes contre Aristote et les stoïciens. En morale, il admet les quatre vertus principales déterminées par Platon, mais il les fait trop dépendre des dispositions du corps.

Au point de vue des doctrines, le mérite de Galien est donc médiocre ; mais il a rendu de vrais services à l'histoire de la philosophie. Grâce à lui, le stoïcisme et, en général, la philosophie ancienne nous sont mieux connus. Il nous montre, par exemple, comment les stoïciens, en identifiant trop l'âme avec la pensée, sont arrivés à refuser l'âme aux animaux : c'est en partant du même faux principe, que Descartes est tombé plus tard dans la même erreur.

Enfin Galien peut être regardé, avec Plutarque et plusieurs autres, comme ayant préparé l'avènement de l'école mystique d'Alexandrie. Ce n'est pas que le mysticisme occupe une grande place dans sa philosophie, mais il y est déjà très apparent.

Themistius (IVe s.). — Bien d'autres philosophes encore, à cette époque et plus tard, sans appartenir à l'école d'Alexandrie ni à l'école chrétienne, se bornaient à continuer l'ancienne philosophie de la Grèce, tout en subissant plus ou moins l'influence du christia-

nisme. Ainsi *Thémistius*, renommé pour son éloquence et honoré par les empereurs de Constantinople. Il commenta Aristote et Platon et fut, dit-on, l'ami de S. Grégoire de Nazianze. Il demandait aux empereurs devenus chrétiens une sorte de liberté des cultes. On a de lui 34 *Discours* (panégyriques, harangues, etc.) (1).

162. **Nouveaux pythagoriciens : Apollonius de Tyane** (mort vers 97 ap. J.-C.). — Le péripatétisme et le platonisme n'étaient pas les seuls systèmes qui eussent des partisans, pendant cette période de décadence de la philosophie grecque. Le pythagorisme, qui leur est antérieur, renaissait à son tour, avec son caractère mystique ; il préludait aux luttes philosophiques et religieuses qui allaient marquer la régénération du monde et l'apparition de l'Evangile.

Le représentant le plus célèbre de cette école est Apollonius de Tyane (Asie-Mineure) qu'on a regardé comme « le dernier prophète ou plutôt la dernière idole du paganisme expirant. » Il fut le contemporain de J.-C., à qui les défenseurs du paganisme essayèrent de l'opposer (2). Ses concitoyens lui élevèrent un temple et on plaça sa statue parmi celles des dieux. La vie d'Apollonius est plus légendaire qu'historique. Le rhéteur Philostrate ne l'a écrite que 120 ans après, sur le désir de l'impératrice Julie, et il ne paraît pas avoir puisé à des sources authentiques. Voici cependant ce qu'il raconte de plus plausible. Apollonius naquit à Tyane d'une famille riche et honorée ; il

(1) V. Baret, *de Themistio sophista et apud imperatores oratore* (1853), thèse latine.

(2) Voir, sur les prétendus miracles d'Apollonius de Tyane, le P. de Bonniot, *le Miracle et ses contrefaçons.*

étudia de bonne heure, à Tarse, la grammaire et la rhétorique ; il connut, par le philosophe Euxène d'Héraclée, le système de Pythagore et s'en éprit au point qu'il se soumit scrupuleusement aux règles austères des anciens pythagoriciens, s'abstenant de viande et de vin, gardant la continence, observant même la retraite et le silence pendant cinq ans. Il voyagea ensuite en Orient, fréquenta longtemps les mages de Babylone, visita les gymnosophistes et les brahmames de l'Inde, puis voyagea en Ethiopie, en Grèce et en Italie, partout s'instruisant et partout honoré. Il y a loin, comme on le voit, de cet apostolat à celui des apôtres et surtout à la vie, à la passion et à la mort de l'Homme-Dieu. Apollonius parvint à un âge avancé et sa fin fut enveloppée de mystère. On pense qu'il mourut à Ephèse.

Quant à sa doctrine, elle était non moins religieuse que philosophique. Il se préoccupait surtout de connaître les anciennes traditions et de purifier le culte dégénéré; il condamnait les fables immorales du paganisme, mais il répudiait en même temps tout sacrifice et toute offrande. Néanmoins un de ses ouvrages traitait, paraît-il, du culte, et un autre de la divination par les astres. Si les lettres qu'on lui attribue sont authentiques, il aurait adhéré à une sorte de panthéisme indien, ou de matérialisme et de panthéisme stoïcien, regardant toutes les existences comme des modes d'une même substance, qui tantôt se condenserait, d'où la création, et tantôt se raréfierait, d'où la destruction. Quoi qu'il en soit, il paraît assez juste de regarder Apollonius comme le plus illustre représentant du paganisme philosophique et mystique, de cette magie plus ou moins savante qui

réapparaît à toutes les époques de l'histoire. Le christianisme devait la combattre sans merci, pour la remplacer par une philosophie pure en même temps que par une religion surnaturelle et éclairée.

Citons encore, parmi les autres pythagoriciens de cette époque, *Anaxilas* de Larysse, qui se distingua dans la magie et écrivit même sur ce périlleux sujet. Il fut obligé de fuir de l'Italie. — *Moderatus* de Gades, qui vivait sous Néron. Il tenta de concilier le pythagorisme avec le platonisme et l'aristotélisme, préludant ainsi à l'éclectisme alexandrin. D'après lui, les *nombres* de Pythagore n'étaient que les *essences* des systèmes de Platon et d'Aristote. — *Nicomaque* de Gerasa (IIe s.), qui essaya lui aussi de restaurer cette philosophie des nombres (v. Photius, n° 202).

Apulée doit être rapproché des précédents, bien qu'il ait incliné plutôt vers le platonisme. Né en Numidie, à Madaure, vers 120, il étudia à Carthage, puis à Athènes, séjourna à Rome, dépensa sa fortune dans des voyages en Orient, où il se fit initier aux mystères d'Osiris. Au cours de ses voyages, il épousa une riche veuve et fut accusé de magie; mais il se défendit éloquemment devant le proconsul romain : de là son *Discours pour la magie*, qui nous a été conservé. A Carthage, où il revint et mourut vers l'âge de 70 ou 75 ans, il brilla comme avocat, comme rhéteur, comme improvisateur en latin et en grec. Il recueillit les mêmes honneurs que les anciens sophistes. Il reste de lui trois ouvrages philosophiques : *De mundo*, où il ne fait que paraphraser le même ouvrage d'Aristote. L'auteur y explique les phénomènes physiques et reconnaît un Dieu suprême de l'univers. Cet ouvrage se répandit dans les écoles du

moyen âge; — *Le Dieu de Socrate*, où il essaie de faire connaître ce philosophe; — *La Doctrine de Platon*, où il traite de la physique, de la morale et de la dialectique platoniciennes. Mais, dans Apulée, le philosophe ne vaut pas le rhéteur. A celui-ci on doit les *Florides* et les *Métamorphoses* ou l'*Ane d'or*. Nous remarquerons en particulier sa démonologie : il croît aux génies, ministres de la Providence, et à leur intervention fréquente parmi les hommes. C'est par là qu'il explique la légende du *Démon de Socrate*.

Secundus, autre philosophe pythagoricien et éclectique, florissait à Athènes sous Adrien. On ne connaît de lui que des pensées détachées. Il définissait l'homme : « Une intelligence revêtue de chair, un vase à recevoir l'esprit, une âme sujette au temps, née pour la douleur, le jouet de la fortune, le déserteur de la lumière » — l'univers : « Un cercle sans fin, une continuité éternelle » — Dieu : « Le bien qui se fait lui-même, la forme qui renferme toutes les autres, l'intelligence immortelle, l'esprit qui pénètre tout, l'essence propre de toutes choses (cette expression n'est pas susceptible d'un sens exact), la force aux mille noms, la lumière, l'intelligence et la puissance ».

163. **Autres philosophes, rhéteurs ou compilateurs.** — Il nous reste encore à signaler quelques rhéteurs ou compilateurs qui ont joué un rôle dans l'histoire de la philosophie.

Lucien (120-200). Le premier est Lucien de Samosate (Assyrie). D'abord sophiste et rhéteur applaudi de toutes les villes de l'empire où il promenait sa vanité, il s'adonna ensuite à des études plus sérieuses. Ses *Dialogues des morts*, si connus, ne sont pas

indignes d'un moraliste. On l'a comparé à Voltaire, et, comme lui, en effet, mais avec plus de raison, il poursuit les métaphysiciens de ses sarcasmes. De son temps la philosophie ou du moins son apparence était honorée des empereurs; de là le pédantisme philosophique contre lequel il s'élève : « Il ne faut pas beaucoup de peine, dit-il, pour s'envelopper d'un manteau, suspendre une besace à ses épaules, tenir un bâton à la main et aboyer contre tout le monde... Semblables aux cabaretiers, dit-il encore, les philosophes vendent leurs enseignements; la plupart les falsifient et donnent mauvaise mesure. » Mais ailleurs il distingue la philosophie vraie de sa contrefaçon et lui rend hommage : « A peine ai-je connu, dit-il, les abus et les désagréments de la profession d'orateur, la fourberie, le mensonge, les cabales et tous les vices dont elle est ternie, que j'ai quitté le barreau; mais, ô divine philosophie! ce ne fut que pour rechercher tes solides avantages; je ne formai plus d'autre vœu que de te consacrer le reste de mes jours... Mais, ajoute-t-il, en reprenant ses critiques, que de philosophes par la barbe, le manteau, la démarche, tandis que leurs actions secrètes et leur conduite privée démentaient la gravité de leur extérieur. »

Il est difficile de savoir quelles furent, au fond, les convictions ou du moins les opinions philosophiques de Lucien. Il penche évidemment vers l'épicurisme, qu'il loue souvent sans réserve. Voilà pourquoi, en métaphysique et en religion, il se montre sceptique et railleur. Il suffit de citer quelques-unes de ses satires : *Jupiter confondu* — *Jupiter tragédien* — *Assemblée des dieux*. Son bon sens se révoltait contre toutes ces fables de l'Olympe, comme aussi

contre la magie, l'astrologie et autres superstitions qui rongeaient le paganisme expirant; mais il ne discerna point la religion nouvelle qui avait frappé le paganisme au cœur. Lucien n'a connu que bien imparfaitement les chrétiens; car il les confond avec les Juifs. On le voit par ce témoignage précieux, d'autant plus remarquable qu'il est inconscient : « Ces malheureux, dit-il, croient qu'ils sont immortels et qu'ils vivront éternellement... Leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères (1). » L'héroïque charité et l'inaltérable confiance des premiers chrétiens auraient dû lui inspirer quelque respect et fixer mieux son attention (2).

Fronton. — De Lucien on peut rapprocher Fronton, le maître de Marc-Aurèle, qui le fit consul en 143. On a conservé de lui sa correspondance avec cet empereur. On lui attribue aussi un traité : *De vocabulorum differentiis.* Comme Lucien, il nourrissait des préventions, souvent trop justes, contre les philosophes, qu'il regardait comme des sophistes et mettait au-dessous des rhéteurs.

164. **Diogène Laërce** ou **de Laërte, etc.** — Au premier rang des historiens de la philosophie se distingue Diogène de Laërte (Cilicie), qui florissait vers l'an 190 ap. J.-C. Il est personnellement fort peu connu ; mais l'histoire qu'il a écrite : *Vies, doctrines et sentences des philosophes les plus illustres*, lui mérite la reconnaissance de toutes les écoles. Bien que cette compilation manque d'ordre et de critique, elle n'en est pas moins

(1) Cité par Arthaud dans le *Dict. des sciences phil.*
(2) V. Croiset, *La Vie et les œuvres de Lucien* (1882)

précieuse à cause des renseignements qu'elle nous a conservés : elle a même servi longtemps de modèle aux historiens de la philosophie. C'est grâce à Diogène que nous connaissons les opinions de tant de philosophes, et que de précieux fragments d'ouvrages perdus ou d'autres documents ont été sauvés de la destruction. C'est Diogène, par exemple, qui nous a conservé les testaments d'Aristote et d'Epicure.

Philostrate. — Un autre historien de la philosophie est Philostrate, surnommé Flavius, fils du rhéteur Philostrate. Il enseigna, comme son père, à Athènes, puis à Rome. Sur l'invitation de Julia Domna, femme d'Alexandre-Sévère, il écrivit la vie légendaire d'Apollonius de Tyane, dont nous avons parlé plus haut. Ses *Vies des sophistes* intéressent davantage l'histoire de la philosophie.

Eunape de Sardes (IVe s.). — Celui-ci avait étudié la médecine plus encore que la philosophie. On lui doit les *Vies des sophistes et des philosophes*, traduites en 1822 par Boissonade. L'auteur, qui était un partisan de Julien, s'y montre païen fanatique et superstitieux.

Stobée (Ve s.). — Un autre philosophe médiocre, mais qui a rendu des services à l'histoire de la philosophie, est Stobée, ainsi nommé de Stobi, sa ville natale (Macédoine), Il a laissé une anthologie philosophique : *Recueil d'extraits choisis, sentences et préceptes.*

Hésychius de Milet (VIe s.) est l'auteur d'un *Abrégé des vies des philosophes*, disposé par ordre alphabétique et emprunté en partie à Diogène Laërce.

Macrobe, personnage consulaire et philologue qui vivait sous Théodose II (Ve s.), mérite encore d'être

signalé, à cause surtout du rôle que ses ouvrages ont rempli dans les premières écoles du moyen âge, qui étaient si peu pourvues de livres et communiquaient avec l'antiquité par des œuvres trop imparfaites. Il fut considéré alors comme l'un des meilleurs dépositaires de la sagesse antique. Les deux ouvrages qu'on a conservés de lui sont un *Commentaire* en deux livres sur *le Songe de Scipion* et *les Saturnales*, en sept livres. On trouve, dans le premier, des explications sur la cosmologie platonicienne, et surtout un fragment de *la République* de Cicéron, qui ne se rencontre nulle part ailleurs. Dans le second, Macrobe résume pour son fils tout ce qu'il a appris des Grecs et des Latins. L'ouvrage est sous forme de dialogues, censés tenus entre gens distingués la veille et les trois jours des *Saturnales*, soit avant soit pendant le repas.

CHAPITRE VIII

PHILOSOPHIE DES ROMAINS : ÉPICURIENS, ACADÉMICIENS, STOICIENS, ETC.

---

165. **Philosophie chez les Romains**. — Le peuple qui a été si longtemps le maître du monde et qui a marqué de son empreinte indélébile ceux qui marchent aujourd'hui à la tête de la civilisation, n'a pas eu d'abord de philosophie. Il a excellé de bonne heure dans la guerre et l'agriculture, dans le droit, l'administration et la politique, ne tenant tous ces avantages que de lui-même ; mais il doit aux Grecs ses autres connaissances, les belles-lettres et les beaux-arts : *Illi verbis et artibus*, dit à ce sujet Cicéron, *multum valuerunt*, *nos institutis et legibus*. Au lieu de dialectique et de beau langage, les premiers Romains eurent leurs traditions et la confiance dans la sagesse de leurs ancêtres : *Sapientia majorum*. Leur religion était relativement pure et leur morale austère : ce furent les premiers fondements de leur puissance.

Mais si la religion et les traditions peuvent, à l'origine d'un grand peuple, tenir lieu de philosophie, il vient un moment où celle-ci s'impose avec les relations internationales et le développement des connaissances. Rome fut donc envahie par les philo-

sophes. Parmi ceux qui excitèrent le plus l'attention dans la capitale du monde et donnèrent à l'élite de la jeunesse romaine le goût de la philosophie, il faut citer les ambassadeurs athéniens envoyés en 155 : Carnéade le sceptique, Diogène le stoïcien et Critolaüs le péripapéticien. L'éloquence et l'esprit de ces hommes, du premier surtout, enivrèrent la jeunesse de Rome. Ce fut en vain que Caton le Censeur fit congédier bien vite ces hôtes plus dangereux qu'une armée ; la Grèce prenait là sa revanche : *Græcia capta ferum victorem cepit*. A partir de ce moment, la philosophie grecque, qui déjà avait pénétré discrètement à Rome, envahit toute la société, sans résistance possible ; chacune des écoles grecques eut des disciples latins et, pour ainsi dire, une province romaine.

Toutefois, en passant à Rome, la philosophie grecque modifia ses caractères : elle devint moins spéculative, moins subtile et beaucoup plus pratique. Les penseurs romains insistèrent surtout sur la morale, sur les vertus, sur les principes du droit et les règles de la conduite ; ils cherchèrent moins dans la philosophie une noble occupation pour l'esprit et un aliment pour la curiosité qu'une direction pour la vie, une consolation dans l'épreuve, un remède dans l'adversité. Sous ce rapport, leur philosophie rappelle celle des premiers sages ; mais, malgré cette tendance, conforme au génie de la race, la philosophie romaine n'en est pas moins empruntée.

Les systèmes qui obtinrent le plus de faveur furent l'épicurisme, le platonisme mitigé de la nouvelle Académie, et surtout le stoïcisme.

L'épicurisme ne trouva guère des adhérents que

parmi les esprits médiocres, ou si des auteurs de premier ordre, comme Horace et Lucrèce, s'en accommodèrent, c'étaient des lettrés plutôt que des philosophes. Peu goûté d'abord, alors que la sève romaine n'avait pas encore perdu sa vigueur, il fit des progrès à mesure que les mœurs déclinaient et que les Lucullus et les Apicius trouvaient des imitateurs. Au reste, chez les Romains, l'épicurisme, même voluptueux, est compatible avec une certaine grandeur morale : témoin César, qui n'était d'abord qu'un libertin, mais à qui l'ambition inspira les vertus naturelles d'un stoïcien.

Parmi ceux qui goûtèrent surtout la philosophie de l'Académie, se place Cicéron, le plus éloquent et, après Varron, son ami, le plus savant des Romains. Lui aussi, en s'adonnant à la philosophie grecque, garde les qualités de sa race, et bien que le scepticisme perce trop souvent dans ses écrits philosophiques, il sait le limiter ou à peu près aux questions de métaphysique; sa morale dépouille l'hésitation: elle est éclectique, sans doute, mais ne manque pas de grandeur, et rappelle par bien des traits celle des stoïciens.

Mais ce fut le stoïcisme surtout qui domina parmi les penseurs romains, depuis les Caton, les Scipion et même les Gracchus, jusqu'à Sénèque, Epictète et Marc-Aurèle. C'est du stoïcisme que se sont inspirés généralement les jurisconsultes romains, pour déterminer ce droit fameux que l'on a défini la raison écrite : *ratio scripta*. Grâce au terrain si favorable où il était implanté, le stoïcisme romain éclipsa, pour ainsi dire, le stoïcisme grec et il fallut dès lors le compter parmi les grands systèmes. — Mais avant

d'en parler, nous devons faire mieux connaître l'épicurisme et le platonisme romains (1).

166. **Epicuriens : Lucrèce** (98-54). Au premier rang des épicuriens romains, se place Lucrèce, de l'ordre des chevaliers, auteur du fameux poème, en 6 chants, *De Natura rerum*, que le cardinal de Polignac a jugé digne d'être réfuté dans l'*Anti-Lucrèce*. Le poète-philosophe s'y élève, avec une sombre et mâle vigueur, contre les fables du paganisme et la crainte aussi puérile qu'immorale des fausses divinités; lui aussi, avec Epicure, veut rendre le repos aux hommes, en les délivrant de la peur des dieux et de celle de la mort. Il est difficile d'admettre, comme on l'a prétendu, que ce poème si remarquable, malgré ses défauts, ait été composé dans les intervalles lucides de la folie. Lucrèce ne se borne pas à y exposer le système d'Epicure, sur l'origine et la nature des choses, mais il le modifie et lui imprime, pour ainsi dire, une marque romaine. A la place du hasard, il met des lois invariables et universelles. S'il attribue à l'homme une origine tout animale, d'accord en cela avec nos modernes évolutionnistes; si, comme eux encore, il explique l'origine des connaissances d'une manière purement sensible et même matérielle ; s'il les devance dans l'explication du sentiment religieux par l'influence des songes, il reconnaît cependant l'empire que l'homme exerce par sa volonté sur lui-même et ce qui l'entoure. Il affirme la liberté, bien qu'il la définisse mal et la confonde avec la spontanéité de l'animal. Il loue enfin les vertus romaines

(1) Le péripatétisme compta aussi quelques représentants, M. Crassus, par exemple.

les moins compatibles avec la morale du plaisir, telles que la justice, la modestie et la sobriété. Lucrèce était en relation avec Cicéron, Atticus, Catulle. On prétend qu'il se donna la mort dans un accès de délire, à 44 ans. (1)

Amafanius et *Catius* furent des premiers à faire connaître à Rome la philosophie d'Epicure.

Bassus Aufidius, autre épicurien, contemporain de Sénèque, a été loué par cet auteur pour sa patience et son courage devant la mort. Cet exemple montre bien que les Romains, comme d'ailleurs les Grecs, devaient moins leurs vertus à leurs opinions philosophiques qu'aux traditions de leur race et à leur caractère.

167. **La nouvelle Académie et l'éclectisme à Rome : Cicéron** (106-43). — Au premier rang des Romains qui se rattachent à la nouvelle Académie, il faut citer Marcus Tullius Cicéron, né à Arpinum. Homme politique avant tout, il ne s'adonna à la philosophie qu'à ses moments de loisir, alors qu'il n'était pas retenu par les affaires de l'Etat ou du barreau. Dans Cicéron, on chercherait vainement le penseur original ; mais il est l'écho éloquent de la meilleure philosophie grecque et aussi de la raison romaine, la plus cultivée, la plus lettrée, la plus ingénieuse, la mieux au courant de toutes les opinions philosophiques enseignées dans le monde à cette grande époque de l'histoire. Philon et Antiochus furent les maîtres de sa jeunesse. Pendant que Sylla dominait à Rome, Cicéron se faisait le disciple

(1) V. Martha, *le Poème de Lucrèce*, morale, religion, science (1869, 1873, 2e éd.), etc.

des philosophes les plus en renom, à Athènes, à Rhodes et ailleurs. Plus tard, quand il eut pris part aux affaires publiques et subi plus d'une disgrâce, la philosophie, avec les lettres, fut le meilleur remède à ses anxiétés et à ses peines, un aliment savoureux et toujours nouveau pour son esprit, jusqu'au jour où il fut décapité par les sicaires d'Antoine.

Parmi les ouvrages philosophiques (1) de Cicéron, il faut signaler : les traités *de la République* et *des Lois*, imités de Platon; — l'*Hortensius*, qui est une exhortation à la philosophie et dont il ne reste que des fragments; — les *Questions académiques*, où sont discutés les problèmes de la certitude : Cicéron n'y défend pas assez les droits de la vérité spéculative; mais il se garde du scepticisme, dans les questions de morale, et partage au moins le probabilisme pratique de Carnéade; — les *Fins des biens et des maux*, où est agitée la question du souverain bien; — les *Tusculanes*, sortes de dissertations psychologiques et morales; — le traité *de la Nature des dieux* et ceux *de la Divination* et *du Destin*, où sont discutées des questions de théodicée et de mystique; — le traité *des Devoirs* ou des vertus naturelles (2), le plus dogmatique de tous, le seul qui ne soit pas écrit sous forme de dialogue. Il est vrai que le dialogue, chez Cicéron, n'est pas aussi coupé et aussi vivant que chez Platon; le caractère de la composition en

(1) V. *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques* par Thiaucourt (1885), thèse de doctorat.

(2) Voir *les Devoirs*, essai sur la morale de Cicéron par Arthur Desjardins (1893, 2e éd.). M. Desjardins reproche à l'auteur des *Devoirs* l'omission de la morale individuelle et de la morale religieuse.

est donc moins changé. — Enfin, les traités *de la Vieillesse*, *de l'Amitié* et le livre *de la Consolation*. Il ne reste que quelques fragments de ce dernier. Plusieurs des autres ouvrages sont très incomplets : ainsi le traité *de la République*.

Bien que Cicéron soit éclectique par caractère, on peut le ranger cependant parmi les Académiciens, pour lesquels il ne dissimule pas ses préférences. Comme les autres Romains, il ne perd jamais de vue la vie pratique, et les doctrines qu'il préfère sont celles qui lui paraissent contribuer le plus au bien public ; volontiers il se désintéresse des questions ardues ou trop subtiles et professe, à leur endroit, une sorte d'indifférence, qui ressemble au scepticisme. Mais tous les grands principes de la morale et du droit, ceux que nous manifeste la conscience, et que n'ont pas méconnus d'ordinaire les plus grands philosophes, il les proclame et les défend avec éloquence, parce qu'ils sont nécessaires à la société : tels sont l'existence de la divinité, celle d'une loi naturelle et universelle, la dignité et l'immortalité de l'âme. C'est ainsi encore qu'il maintient la liberté humaine contre les stoïciens, tout en faisant une part au destin aveugle, à côté de la Providence. S'il paraît hésiter parfois sur les vérités essentielles, c'est à l'exemple, hélas ! des philosophes anciens ; et d'ailleurs ses doutes n'ont pas de prise sur le fond même de sa morale, qui reste aussi affirmative qu'elle est élevée et généreuse. On aime à l'entendre condamner la morale déshonorante d'Epicure, ou bien discourir sur les devoirs de l'homme, sur la dignité de la vertu, sur la bienfaisance et l'amitié universelle, de laquelle nul ne devrait être exclu. Le mot de *charité* vient même

sous sa plume, quoiqu'il ne puisse y avoir ce sens élevé, surnaturel et divin que lui donnera le christianisme.

Bien qu'il n'ait été qu'un disciple, Cicéron mérite donc une belle place dans l'histoire de la philosophie. Si l'homme public fut vaniteux, il n'en est pas de même du philosophe. On lui doit de la reconnaissance pour avoir formé la langue latine, langue du droit et du commandement, à l'expression des idées philosophiques, comme aussi pour avoir répandu, parmi les Latins de son temps et parmi les lettrés des âges suivants, le goût des nobles entretiens et des études philosophiques. Nul n'a mieux montré, et par son propre exemple, tout ce que les lettres peuvent devoir à celles-ci. Parmi les anciens qui ont cultivé avec passion la philosophie, on n'en trouvera pas qui, sans prétendre au titre de maître, l'aient mieux servie et plus honorée.

168. **Sextius.** — Un autre philosophe romain, Sextius, qui vivait peu après Cicéron, ne fonda pas non plus d'école, bien qu'il eût groupé un certain nombre de disciples, les *sextiens*. En vrai sage, il déclina les honneurs que lui offrait César et se livra, en toute indépendance, à la philosophie. Il écrivit dans la langue de ses maîtres et se montra, suivant le mot de Sénèque, « grec par la langue, romain par ses mœurs ». Sa philosophie, en effet, qui est toute pratique, s'inspire de la morale stoïcienne et de l'ascétisme pythagoricien : son but est la régénération des mœurs. Il regardait la vie comme un combat perpétuel, et chaque soir il revenait par un sérieux examen sur les actions de sa journée. Un de ses disciples, Sotion, fut l'un des maîtres de Sénèque.

Sotion d'Alexandrie florissait donc à Rome au Ier siècle. Comme Sextius, il recommandait l'abstinence des viandes et, en outre, il appuyait ce précepte au dogme pythagoricien et oriental de la métempsycose.

Areus, autre pythagoricien d'Alexandrie, passe pour avoir été un des maîtres et des favoris d'Auguste. Son éloquence n'était pas moins louée que sa philosophie.

169. **Stoïcisme : Sénèque** (3 av. J.-C., 65 apr.). — Mais le philosophe romain le plus illustre du Ier siècle est Sénèque, né à Cordoue, d'un chevalier romain fort lettré, Sénèque le rhéteur. Il vint de bonne heure à Rome, avec son père, et plaida avec un tel succès qu'il fut jalousé par Caligula et faillit payer de sa tête son éloquence. Il s'adonna alors à la philosophie et imita même l'austérité de son maître Sotion, autant du moins que le lui permit la faiblesse de sa constitution. Après la mort de Caligula, il ouvrit une école et commença à publier ses ouvrages, mais il tenta en même temps de jouer un rôle politique. Exilé en Corse par l'empereur Claude (41), il y écrivit ses deux *Consolations :* la première, fort digne, à sa mère Helvia ; la seconde, deux ans après, à l'affranchi Polybe et pleine de basses flatteries, qui ne lui obtinrent pas sa grâce. Il ne fut rappelé que l'an 47 par Agrippine, qui le fit nommer préteur et précepteur de Néron. Sénèque n'oublia que trop ce bienfait : en lui le courtisan continua à déshonorer le philosophe. Il écrivit une satire contre Claude (*Apokolokyntosis* ou *Métamorphose de Claude en citrouille)*, après avoir écrit son panégyrique, que devait prononcer Néron. Secondé par Burrhus, il espéra un moment avoir donné un

digne prince à l'empire, mais il s'aperçut bientôt de son erreur et montra une déplorable faiblesse, qui alla jusqu'à louer Néron d'avoir tué sa mère Agrippine. Après la mort de Burrhus, il fut supplanté auprès de l'empereur par d'indignes favoris. Ce fut en vain qu'il demanda à se retirer de la cour, en laissant au prince toutes ses richesses, qu'on lui reprochait; ce fut en vain qu'il renonça à son luxe et qu'il vécut de préférence à la campagne, avec sa seconde femme Pauline : il fut impliqué dans la conspiration de Pison, et l'empereur lui envoya l'ordre de s'ouvrir les veines. Il obéit et mourut non sans courage, dans des circonstances qui rappellent, quoique de loin, celles de la mort de Socrate.

Les ouvrages qui nous restent de Sénèque sont, outre de nombreuses lettres et les écrits déjà signalés : *de la Colère; de la Providence; de la Constance du sage; du Repos du sage; de la Tranquillité d'âme; de la Clémence; de la Vie heureuse; de la Brièveté de la Vie; des Bienfaits;* enfin *Sept livres de Questions naturelles.*

L'œuvre philosophique de Sénèque est semblable à sa vie : elle manque d'unité, elle abonde même en contradictions, et l'on y rencontre une foule de graves erreurs, à côté de sublimes vérités. Celles-ci sont exprimées en un magnifique langage, qui séduit même par ses défauts. Aussi bien doué que Cicéron pour l'imagination, il ne sait pas la contenir, comme lui, dans de sages limites. Il est stoïcien et il accepte du stoïcisme toutes les exagérations, excepté qu'il oublie de fouler réellement aux pieds les honneurs et les richesses. Il s'élève contre les subtilités des stoïciens et il ne sait pas s'en garder lui-même. Néan-

moins il excelle à montrer, dans toute leur force et sous leurs plus beaux traits, les grandes vérités dont son âme ardente s'est éprise, et, en somme, il honore la philosophie par ses écrits, sinon toujours par son caractère et sa vie.

Comme les anciens philosophes, Sénèque divise la philosophie en trois parties : la logique, la physique ou philosophie de la nature, et la morale. Il n'a guère traité la première ; il a partagé sur la seconde les erreurs ou les indécisions de son école, disant par exemple que l'âme est composée, corporelle, quoique fort subtile, et n'osant lui attribuer, après cette vie, ni le néant ni l'immortalité ; mais, malgré cette absence de bases métaphysiques, sa morale est des plus nobles. C'est elle qui lui fait invoquer Dieu et la Providence, quoiqu'il paraisse confondre Dieu avec la nature et la Providence avec le destin. Le but de sa philosophie est la sagesse véritable, celle qui est le souverain bien. Le sage de Sénèque rencontre cette sagesse par la prudence, qui consiste à suivre en tout la droite raison et à mépriser tous les maux : c'est la prudence qui rend tempérant, courageux ; c'est la prudence qui rend heureux, par là même qu'elle rend vertueux. La vertu est le seul bien, tout le reste est indifférent au sage : la prison, le feu, la mort ; ces maux-là ne sont qu'apparents.

Comme on le voit, Sénèque se heurte ici aux difficultés que n'a jamais pu résoudre le stoïcisme. Cette sagesse prétentieuse, avec le bonheur et la vertu qu'on lui assimile, ne tient pas ses promesses : c'est une présomption orgueilleuse, une fiction sans cesse démentie par les faits et les ironies du sort. La vertu et le bonheur sont, en fait, des choses fort peu liées

l'une à l'autre, bien qu'elles soient inséparables de droit; la destinée de Sénèque lui-même en est un triste exemple.

Mais si le philosophe de Cordoue est faible sur la doctrine elle-même, il se relève du moins et avec éclat dans les détails, les développements et les analyses; il se montre moraliste admirable en même temps que brillant écrivain. Il est difficile à un païen de mieux parler que lui de la bienfaisance et de l'humanité, de mieux proclamer la liberté et l'égalité essentielle des âmes, de stigmatiser avec plus de justice les mauvaises passions, la haine et la cruauté. On sent, dans ces pages, que le vieil égoïsme national cède de plus en plus, devant la conquête romaine, qui a unifié le monde, et surtout devant une fraternité supérieure et bien plus envahissante, celle du christianisme. Sénèque semble entrevoir aussi pour l'humanité un avenir meilleur, une ère de progrès, qui coïncidait avec les espérances que faisait naître déjà partout la propagation de l'Evangile. Plusieurs ont pensé qu'il avait correspondu avec saint Paul; et il est impossible, sinon de l'admettre, du moins de l'établir; mais l'influence du christianisme atteignit certainement le philosophe (1). S'il n'a pas lutté, comme les premiers chrétiens, pour les droits de la conscience et le triomphe de la charité, du moins il a paru plus d'une fois traduire à sa manière, comme le peut la raison, les lois sublimes de l'Evangile (2).

(1) Rappelons que saint Paul fut traduit, en Achaïe, devant le frère de Sénèque, et qu'il comparut, à Rome, devant Néron et Burrhus.

(2) V Martha, *de la Morale pratique dans les lettres de Sénèque* (1854), thèse refondue dans *les Moralistes sous l'Empire romain.*

170. **Musonius**. — Un autre stoïcien, moins célèbre que Sénèque et son contemporain, persécuté lui aussi par Néron, est Musonius. Il désapprouvait le suicide, justifié par Sénèque et Thraséas; sa morale était plus parfaite que la leur, mieux dépouillée de toute ostentation. Saint Justin le compte parmi les meilleurs stoïciens.

Un autre philosophe du même nom, *Musonius de Babylone*, appartient à l'école cynique. Il offensa Néron par ses hardiesses et fut mis en prison. De là il entretenait une correspondance avec Apollonius de Tyane. Origène l'a comparé à Socrate.

Démétrius, ami de Sénèque, appartient aussi à l'école cynique; sa philosophie, toute morale, se bornait aux préceptes les plus raisonnables tant de l'école cynique que de l'école stoïcienne.

Cornutus de Leptis (Afrique) professa à Rome le stoïcisme, vers la même époque. On a conservé de lui un traité de la *Nature des dieux*. Lucain et Perse furent ses disciples.

171. **Epictète**. — Mais le philosophe dont l'école stoïcienne s'enorgueillit le plus est *Epictète*, né à Hiérapolis (Phrygie). Esclave d'Epaphrodite, un des gardes particuliers de Néron, il supporta son état et les grossièretés de son maître avec une grande force d'âme. Un jour qu'Epaphrodite le frappait brutalement, au point qu'il lui rompit la jambe, Epictète se borna à lui dire : « Je vous avais bien dit que vous la casseriez. » Une autre fois qu'on lui avait volé sa lampe de fer : « Le voleur sera bien attrapé demain, s'il revient, dit-il, car il n'en trouvera qu'une de terre. » Cette lampe de terre devint aussi célèbre que l'écuelle de Diogène; elle fut vendue, à la mort du

philosophe, 3.000 drachmes. Affranchi, à la mort de son maître, et chassé de Rome avec les autres philosophes, sous Domitien (90), il se retira en Epire, à Nicopolis, où il enseigna le stoïcisme, plutôt par sa vie et son exemple que par ses leçons. Son précepte favori était : « Supporte et abstiens-toi. » Anytus et Mélitus, disait-il encore, peuvent me tuer ; mais ils ne peuvent me nuire. Qui n'est pas maître de soi, fût-il maître du monde, est un esclave. On a dit que « le stoïcisme n'est que l'héroïsme romain réduit en système » : Epictète est peut-être celui qui a le mieux justifié dans sa conduite cette définition. Son stoïcisme est celui de Cléanthe, mais amélioré encore et moins gâté par l'ostentation.

De même et plus encore que les autres stoïciens romains, Epictète négligeait la spéculation ; sa maxime était qu' « il vaut mieux savoir pratiquer la vertu que de savoir la décrire ». Il pensait ici comme l'auteur de l'*Imitation*. « Qu'importe la science sans les œuvres ? ajoutait-il. On ne demande pas si vous avez lu Chrysippe, mais si vous êtes juste. Vous faites grand bruit de vos commentaires sur Chrysippe, des profondes découvertes que vous avez faites dans ses écrits ; cela prouve que Chrysippe est un écrivain obscur, et ne prouve pas que vous soyez un philosophe. » Epictète dit vrai, mais il ne peut justifier par là son dédain pour la métaphysique. Sans elle et sans la théodicée en particulier, le devoir risque fort de ressembler bientôt à un simple préjugé ; en tout cas, il est impossible de bien le déterminer. C'est fort beau, sans doute, d'affirmer le devoir et de ne rien lui préférer, d'invoquer l'ordre de la nature, qui est l'ordre même de la raison, et de s'y soumettre stoïquement ; mais

c'est précisément en recourant à la métaphysique et à la théodicée, c'est-à-dire à la spéculation, que l'on parvient suffisamment à définir le devoir et à discerner l'ordre de la nature. — *La vie et la mort d'Epictète*, comme aussi le fameux *Manuel* qui porte son nom, sont dus à son disciple Arrien. On a supposé qu'Epictète, de même que Socrate, avait beaucoup enseigné, mais qu'il n'avait lui-même rien écrit.

172. **Arrien** (IIe s.), de Nicomédie (Bithynie), servit d'abord dans l'armée romaine et devint même préfet de la Cappadoce. Il écrivit sur l'histoire (*Expédition d'Alexandre ; Histoire de l'Inde*), sur la navigation et sur l'art militaire. Comme philosophe, il composa le *Manuel* ou l'*Enchiridion* d'Epictète, résumé de la morale du maître. Il avait recueilli aussi en huit livres les leçons d'Epictète à Nicopolis ; quatre de ces livres sont perdus (1).

Citons encore quelques philosophes moins importants de cette époque, qui se rattachent à l'école stoïcienne ou à l'école cynique :

Euphrates d'Alexandrie, surnommé *le Syrien*, parce qu'il vécut longtemps en Syrie, vivait sous Adrien. Parvenu à un âge avancé, il demanda à l'empereur la permission de se tuer ; il l'obtint et en usa conformément aux principes de son école. Il fut l'ami de Pline le Jeune, qui en fait un grand éloge ; il eut aussi des rapports avec Dion et Apollonius de Tyane.

Œnomaüs de Gadara (Syrie), qui vivait aussi sous Adrien, fut plus fidèle aux préceptes des cyniques qu'à ceux du Portique. Il s'attaqua particulièrement

(1) Le *Manuel* a été traduit en français plus de vingt fois, notamment par Mme Dacier (1715) et Guyau (1875).

aux superstitions régnantes, au charlatanisme des prêtres et à la vanité; mais on ne voit pas quelle religion il proposait de substituer au paganisme.

Démonax de Chypre vivait à Athènes, vers la même époque, et affectait à peu près les mêmes sentiments.

Crescens de Mégalopolis (Arcadie) appartient aussi à l'école cynique plutôt qu'à l'école stoïque; mais il paraît que la licence de sa conduite démentait l'austérité de ses principes. Il dénonça S. Justin et d'autres chrétiens, qui furent martyrisés sous Marc-Aurèle.

173. **Marc-Aurèle** (121-180). — Avec Marc-Aurèle, la philosophie stoïcienne monte sur le trône. Il ne fréquenta pas les écoles publiques, mais sa mère lui donna les meilleurs maîtres particuliers : Hérode Atticus, Fronton, Rusticus. Il fut ainsi préservé de la corruption qui entraînait toute la jeunesse romaine. De bonne heure il fut initié à la science du gouvernement, en même temps qu'il embrassait, pour ne plus les abandonner, la morale et les pratiques austères du stoïcisme. Mais que pouvait bien son exemple isolé sur une société corrompue jusqu'aux moelles et habituée à voir sur le trône et parmi la noblesse les pires scandales! La vie de Marc-Aurèle, ses belles sentences, comme aussi ses actes de clémence et de justice, quelque honneur qu'ils fassent à la philosophie, ne furent donc qu'une protestation inefficace, qui devait montrer l'impuissance de la raison humaine à conjurer de si grands maux. Le remède ne pouvait venir que d'une religion et d'une philosophie nouvelles, que Marc-Aurèle connut de quelque manière, mais superficiellement, puisqu'il toléra et ordonna même des persécutions sanglantes contre les chré-

tiens (1). Cette cruauté et cet aveuglement incroyables de l'empereur philosophe sont la condamnation la moins discutable de sa philosophie.

Marc-Aurèle avait écrit sa vie ou ses mémoires, qui ont été perdus ; mais on a conservé ses *Pensées*, qui font assez connaître sa philosophie. Comme les autres stoïciens romains, il néglige la spéculation pour se borner à la pratique, à la morale, comme si celle-ci, dépourvue de ses bases nécessaires, n'était pas condamnée au préjugé et à l'ignorance. Obligé cependant de supposer l'existence de Dieu et celle de l'âme, il ne s'écarte pas de la doctrine des anciens stoïciens, c'est-à-dire d'une sorte de panthéisme matérialiste et fataliste. De là une doctrine énervée par le scepticisme et désespérante, qui se traduit dans des pensées et des raisonnements tels que ceux-ci : « Ou les dieux peuvent quelque chose, ou ils ne peuvent rien : s'ils ne peuvent rien, pourquoi les prier ? S'ils peuvent, demande-leur de régler plutôt tes désirs que ta destinée. » — « Ou tout provient d'une intelligence, et

(1) « Les dix-neuf années du règne de Marc-Aurèle, écrit M. Allard, sont les plus troublées et les plus cruelles que l'Eglise ait encore traversées. Les violentes mais rapides tempêtes qui l'assaillirent sous Néron et Domitien, les fréquents assauts qu'elle subit sous Trajan, Adrien et Antonin, firent couler le sang chrétien avec moins d'abondance que le gouvernement du doux et méditatif auteur des *Pensées*. On l'a dit avec raison : En Marc-Aurèle finit le monde antique (Allusion au livre de Renan : *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*...) Vainement les apologistes redoublent leurs appels éloquents et sincères à l'équité du souverain... Marc-Aurèle ne paraît pas les avoir entendus : une seule fois, dans son carnet de notes, il écrit un mot qui montre sa pensée dédaigneuse et superficielle sur les chrétiens ; c'est pour taxer d'entêtement et d'ostentation tragique la constance des martyrs. » (*Les Persécutions et le nombre des martyrs*.)

alors tout est bien ; ou il n'y a que des atomes, et tout est fortuit et indifférent : pourquoi te troubler ? » — Privée de base métaphysique, cette morale ne peut se réfugier que dans une vertu inconséquente et orgueilleuse, quelle que soit la force morale de celui qui la pratique.

Au reste, Marc-Aurèle, non moins éclairé que Sénèque et Epictète, n'a pas ignoré bien des vérités particulières et sublimes que révèle la conscience et que l'Evangile imposait de nouveau, de gré ou de force, à l'attention du monde : l'égalité essentielle des hommes, les devoirs d'humanité et de fraternité qui relient ensemble toutes les créatures raisonnables, etc. Mais la philosophie de Marc-Aurèle était incapable de justifier ces sublimes devoirs, ces magnifiques vérités. Condamné à la contradiction, il vénère et encense des dieux, auxquels il ne peut croire, et il leur immole des philosophes chrétiens ; il pratique une morale austère, mais qui ne lui permet pas de réprimer dans sa propre famille les pires scandales ni d'empêcher d'arriver au trône un monstre qui s'appelle Commode.

Considérée dans ses détails, la morale de Marc-Aurèle ne prête pas moins à la critique. Il a parlé en termes ambigus du suicide, qu'il paraît couvrir tantôt de blâme et tantôt d'éloge : de blâme, quand il n'écoute que sa conscience ; d'éloge, quand il songe à l'amertume de la vie. De ses maximes les unes attestent l'élévation de sa pensée et de son caractère, mais les autres trahissent l'orgueil et l'erreur de la secte stoïcienne, qui subordonne toujours le bien à la vertu et Dieu lui-même au sage, alors qu'il faut, au contraire, régler la vertu sur le bien et soumettre le sage à Dieu. Voilà pourquoi la vertu stoïcienne est fausse ; et c'est

d'elle que Brutus, un stoïcien pourtant, a pu dire en mourant : « Vertu, tu n'es qu'un nom ! » Si la morale stoïcienne peut encore honorer celui qui la pratique de bonne foi, il est évident qu'elle ne peut le rendre heureux ; elle ne peut relever les mœurs d'un peuple ni le préserver de la corruption, encore moins refaire un monde nouveau et meilleur, avec les débris d'un monde usé qui s'écroule.

DEUXIÈME PARTIE

Histoire de la philosophie après J.-C. et jusqu'au XVIIe siècle.

CHAPITRE IX

LES GNOSTIQUES ET LES ALEXANDRINS

---

174. **Apparition de l'Evangile.** — Déjà plusieurs fois, dans les chapitres précédents, nous avons dû pousser l'histoire des écoles et des philosophes au delà de l'ère chrétienne, et nous avons senti alors l'influence de l'Evangile. Le monde grec et le monde latin venaient de se mêler ensemble et, tous les deux, avec le monde asiatique; toutes les doctrines de l'Orient et de l'Occident s'étaient rencontrées et rivalisaient ensemble, à Athènes, à Alexandrie et à Rome; mais, loin de se fortifier par ce contact et ce contrôle réciproque, elles s'étaient mutuellement convaincues d'impuissance. Toutes, après avoir vu des jours heureux, avaient décliné; elles semblaient devoir finir, comme autrefois, au temps de Socrate, dans un scepticisme universel. C'est à ce moment que l'Evangile fut prêché au monde.

Jésus-Christ n'apportait pas précisément une philosophie; il apportait infiniment plus et mieux : une foi invincible, une morale parfaite, un ensemble de vérités divines, populaires, humaines, consolantes, qui allaient désabuser les philosophes, régénérer les peuples et transformer les sociétés. Désormais tout esprit gagné à l'Evangile et désireux de partager les espérances chrétiennes, devait accorder ses convictions philosophiques avec sa foi religieuse. Ce commerce de la raison et de la foi allait éclairer merveilleusement et fortifier la première. Impossible désormais de douter de ces vérités capitales que l'antiquité avait trop méconnues : l'unité et la personnalité de Dieu, la providence, l'immortalité de l'âme et la vie future, la dignité humaine et le libre arbitre. Maîtresse absolue de ces principes, la raison allait prendre un nouvel essor, ressaisir, pour ne plus le perdre, tout ce qu'il y avait de glorieux dans son passé et poursuivre, sans craindre de chute irrémédiable, ses hautes destinées.

Mais cette régénération de la philosophie par le christianisme ne fut point instantanée et immédiate. Les ignorants, les petits, les doux et humbles de cœur furent éclairés avant les philosophes ; et ceux-là même d'entre ces derniers qui se courbèrent aussitôt sous le joug de la foi, ne comprirent que peu à peu tout ce que leur raison et leur philosophie avaient gagné à cette obéissance. La philosophie chrétienne et ses écoles ne furent donc formées qu'après les premières églises ; le monde romain était déjà arrosé tout entier du sang des martyrs, l'Evangile était porté chez les barbares, que la philosophie chrétienne n'apparaissait pas encore : tant il est vrai que le renouvellement du

monde ancien est dû au Verbe et à l'Esprit de Dieu, à la foi et aux vertus surnaturelles qu'elle engendre, mais non pas à la philosophie.

Parmi les adversaires de l'esprit nouveau, se distinguèrent d'abord les gnostiques et bientôt après les alexandrins. Les premiers, qui nous sont moins connus, présentèrent leurs doctrines comme religieuses, plutôt que comme philosophiques. Il est indispensable néanmoins d'en parler : l'histoire des hérésies a plus d'une partie commune avec l'histoire de la philosophie.

175. **Le gnosticisme.** — Il ne paraît pas que les gnostiques aient été toujours des hérétiques sortis du sein de l'Eglise primitive, après avoir pratiqué sincèrement ses doctrines. C'étaient plutôt des Juifs ou des gentils, des théosophes audacieux, moins judicieux qu'érudits, qui essayaient de créer une nouvelle doctrine, en alliant arbitrairement les idées judaïques et les idées chrétiennes à celles du polythéisme. Ce fut en Palestine, en Syrie et en Egypte que ces éléments hétérogènes se rencontrèrent et formèrent ces doctrines mystérieuses, à la fois philosophiques et superstitieuses, contre lesquelles le christianisme eut tant à lutter, dès le berceau. Les premiers gnostiques, en effet, datent de l'ère apostolique ; ils s'appellent Simon le Magicien, Cérinthe, Nicolas; les apôtres s'appliquent, dans leurs lettres, à les démasquer et à les confondre.

Le gnosticisme était d'autant plus redoutable qu'il se présentait comme une connaissance ésotérique et supérieure ou *gnose* (γνῶσις), héritière de toutes les religions et de toutes les philosophies précédentes; et, de fait, l'empire des âmes lui aurait peut-être

appartenu, si le christianisme n'avait pas été invincible. Les gnostiques choisissaient arbitrairement, dans les livres sacrés et dans les traditions, les éléments de leur doctrine; ils interprétaient librement les textes sacrés et les textes profanes, les accommodant au milieu, au temps et à leurs propres sentiments.

Le fond commun de leur enseignement était la doctrine de l'émanation et du retour au premier principe par la voie de la rédemption. Ils supposaient que tous les êtres, en nombre incalculable, spirituels et matériels, étaient sortis du sein de Dieu, successivement, depuis les plus élevés jusqu'à ceux qui sont le plus sujets au mal et confinent au néant. A cette donnée fondamentale venaient ensuite s'ajouter certaines opinions particulières, par exemple que la gnose est une tradition propre à une race élue, que le Nouveau Testament vient du Démiurge, un des éons célestes, que l'initiation au gnosticisme est nécessaire. Inutile d'observer que les gnostiques méconnaissaient l'autorité de l'Eglise en matière religieuse, en même temps que les vrais caractères des dogmes fondamentaux de la Trinité et de l'Incarnation. On jugera facilement de l'extension et des variétés du gnosticisme, si l'on considère ses principaux auteurs et les sectes qu'ils ont fondées.

176. **Simon, Cérinthe, etc.** — En Palestine, ou se rattachant au groupe palestinien, nous trouvons Simon, Cérinthe et Nicolas. *Simon*, surnommé *le Magicien*, était de Samarie et disciple de Dosithée, un faux Messie. Il se fit baptiser et offrit de l'argent à S. Pierre pour recevoir les dons du Saint-Esprit (de là l'origine de la *simonie*), mais il fut maudit par

l'apôtre. Ses prestiges surpassèrent ceux de son maître; il se fit adorer comme un dieu par les Samaritains. Une courtisane, nommée Hélène, l'aidait dans ses opérations magiques. Une tradition le fait venir à Rome, où il aurait lutté contre S. Pierre et devant Néron. S'étant élevé dans les airs, il aurait été ensuite précipité, à la prière de l'apôtre. Ce qui est certain, c'est qu'il combattit la doctrine évangélique sur l'origine du monde et sur la Providence,

Cérinthe, contemporain de Simon et chef d'une autre secte, était lui aussi originaire de Palestine; il séjourna en Egypte. Il divisait la personne de J.-C. et regardait le monde comme l'œuvre d'un esprit ou *éon* inférieur. Il partageait aussi, paraît-il, les idées des millénaristes.

Nicolas était un diacre de Jérusalem. Sa secte ne respectait pas les lois évangéliques du mariage, usait des viandes des victimes offertes aux idoles, etc.

En Syrie, ou se rattachant au groupe syriaque, nous trouvons *Saturnin*, qui vivait à Antioche, sous Adrien, et *Bardesane* d'Edesse, qui vivait sous Marc-Aurèle. Les successeurs de celui-ci cherchaient à se confondre avec les chrétiens et ils furent combattus avec succès par S. Ephrem.

En Egypte, ou se rattachant au groupe égyptien, nous trouvons Basilide, Valentin et les Ophites. *Basilide*, syrien de naissance, s'établit à Alexandrie, dans la première moitié du second siècle. Il se rattache, d'une part, aux chrétiens, par Glaucias, disciple de S. Pierre, et, d'autre part, aux cabalistes. Les Basilidiens s'adonnèrent beaucoup à la magie; ils en vinrent à enseigner que les parfaits ne sont soumis à aucune loi : de là une immoralité profonde, l'une

des causes de leur ruine. Leur secte se propagea jusqu'en Espagne et il en existait encore des restes au ve s. — Peu après Basilide, *Valentin* se déclara chef de secte. Il se rattachait de quelque manière aux chrétiens par Théodas, disciple de S. Paul (1). Il accommoda à ses propres vues la théorie de l'émanation. Cette secte se propagea beaucoup et vécut longtemps. Irénée la combattit à Lyon et elle n'avait pas tout à fait disparu au temps d'Agobard. — Les *Ophites* sont ainsi nommés à cause du serpent (ὄφις) qui jouait un rôle dans leurs mythes ou symboles. L'une de leurs branches, les Caïnites, rejetait la Bible et son Dieu, Jehovah, pour essayer de justifier ses adversaires, tels que Caïn et Judas.

En Egypte encore et dans la Cyrénaïque, nous trouvons d'autres sectes gnostiques, dont plusieurs se firent remarquer par de grands excès. La plus considérable peut-être est celle des Carpocratiens. *Carpocrate* vivait au second siècle ; il enseignait lui aussi la théorie de l'émanation et attribuait la création du monde à des esprits inférieurs et malfaisants. En morale, il prêchait un communisme effréné. Méconnaissant les lois naturelles, il n'est pas étonnant qu'il voulût s'affranchir aussi de toutes les lois positives.

Enfin, en Syrie et en Asie Mineure, ou se rattachant au groupe asiatique, nous trouvons Cerdon et Marcion. *Cerdon*, hérésiarque du IIe siècle, était de Judée. Il prétendait épurer le christianisme, rejetait ou admettait à son gré certains textes. Il vint à Rome, en 139, et y enseigna mystérieusement. Ses disciples

(1) « Je sais, avait dit S. Paul, qu'après moi viendront des loups rapaces, qui n'épargneront pas le troupeau. »

se confondirent un peu plus tard avec ceux de *Marcion*. — Cet hérésiarque (IIe s.) était de Sinope (Asie Mineure). Entré dans les ordres, il fut chassé de l'Eglise pour son inconduite. Il s'attacha à mettre en contradiction le judaïsme et le christianisme, l'Ancien et le Nouveau Testament. Il expliquait le monde par un démiurge, agissant sur la matière, et attribuait l'âme et le corps de l'homme à deux principes ennemis. En morale, il interdisait absolument le mariage. Entre sa doctrine et celle de Manès il y avait peu de différence.

177. **Manès** ou **Manichée** peut être compté, en effet, parmi les gnostiques. Il naquit vers 240, dans l'Arabie Heureuse, alors province de Perse, peut-être d'une famille de mages. Peut-être aussi fut-il élevé dans le christianisme et ordonné prêtre. Quoi qu'il en soit, Manès combina les idées chrétiennes avec les idées et les superstitions orientales, surtout celles des Perses. D'abord protégé par les rois de Perse Sapor et Varades, il fut condamné au supplice par ce dernier en 274. Manès paraît avoir admis deux premiers principes éternels : Dieu et la matière, celle-ci principe du mal. Cette doctrine entraîne, comme conséquence, que la matière ou l'esprit du mal est un dieu égal au premier; mais Manès ne paraît pas avoir enseigné formellement cette erreur. Sa doctrine sur ce point se rapprocherait donc de celle de Platon et de nombre d'anciens philosophes; mais il y ajoute que la matière est non seulement le principe passif du mal ou la limite du bien, mais encore un principe actif et particulièrement puissant. A cette erreur philosophique les manichéens joignaient des erreurs religieuses non moins graves : ils rejetaient l'Ancien Testament et choisissaient dans le Nouveau ce qui

s'accordait avec leurs opinions ; ils comptaient comme de véritables prophètes Orphée, Zoroastre et d'autres sages du paganisme ; de plus ils tombèrent dans les autres erreurs et superstitions des gnostiques. Leur secte changea souvent de forme et vécut longtemps ; elle séduisit la jeunesse d'Augustin ; nous la retrouvons plus tard au moyen âge, chez les Cathares et les Albigeois, et aujourd'hui encore chez les *Bogomiles*, secte de slaves méridionaux (1).

178. **Ecole d'Alexandrie.** — Cette école est ainsi nommée à cause de son berceau et de son siège principal : elle vit, en effet, le jour et donna tout son éclat à Alexandrie, l'un des grands foyers intellectuels de l'ancien monde ; mais elle compta aussi beaucoup de partisans parmi les maîtres qui enseignèrent à Athènes et à Rome. Elle dura 4 siècles (193-529) et, si l'on excepte ses commencements, elle fut en guerre perpétuelle avec le christianisme. Ses maîtres prirent le nom d'éclectiques, parce qu'ils se flattaient, comme tant d'autres l'ont fait depuis, de choisir dans les écoles anciennes les meilleures opinions, pour en former un corps de doctrine parfait. Cet éclectisme n'eut point le succès de celui des Pères de l'Eglise et n'aboutit qu'au syncrétisme, c'est-à-dire à un ensemble de doctrines disparates et inconciliables entre elles. L'école dont les Alexandrins s'inspirèrent ou se réclamèrent le plus fut celle de Platon : de là leur nom de *néo-platoniciens* (2).

(1) *Revue des religions* (1890 sept.).

(2) V. sur l'école d'Alexandrie les ouvrages de Chaignet, Vacherot, Jules Simon, etc. Dans la philosophie des alexandrins et de Plotin, « le plus divin » d'entre eux, M. Chaignet voit surtout une psychologie.

Maintenant si, après avoir caractérisé la méthode des alexandrins, on cherche à définir leur philosophie, on peut dire qu'elle est un mélange singulier de rationalisme et de mysticisme, deux éléments qui paraissent devoir s'exclure mutuellement, mais qui se combinent pourtant dans un certain idéalisme transcendant. Rien n'égale, en effet, la témérité des spéculations des alexandrins. En face d'une religion sublime, qui élève l'homme jusqu'à la divinité, mais par des moyens surnaturels et des doctrines révélées, ils espèrent atteindre les mêmes cimes par les simples ressources de leur dialectique, de leur raison et de l'extase ou contemplation, qui en termine le mouvement. Cette folle présomption ouvrait la porte au mysticisme le plus effréné. Aussi les alexandrins ne tardèrent-ils pas de donner dans les pratiques de la théurgie et de la magie, d'accord en cela avec les gnostiques. C'est ce qui apparaîtra facilement par l'histoire de leurs maîtres les plus fameux.

Ammonius Saccas ou *le portefaix* (IIe et IIIe s.). Nous ne signalerons celui-ci que comme le fondateur de l'école d'Alexandrie. Né de parents chrétiens, il aurait d'abord professé le christianisme, puis apostasié, au dire de Porphyre, cité par Eusèbe. Il eut pour disciples Hérennius, Longin, Origène le païen et surtout Plotin, à qui l'école dut principalement sa fortune (v. aussi Philon le Juif n° 30).

179. **Plotin** (205-270). — Il naquit à Lycopolis (Egypte). Après avoir écouté pendant onze ans les leçons d'Ammonius, il voyagea en Orient, puis vint à Rome, où il enseigna avec un tel succès qu'il fut sur le point d'obtenir de l'empereur Gallien les moyens de fonder, en Campanie, une république de Platon.

Versé dans toutes les connaissances de son temps et doué d'une grande éloquence, il propagea son platonisme mystique et panthéistique, si contraire à celui des Pères de l'Eglise.

D'après Plotin, en effet, le Dieu suprême c'est l'*Un* ou l'être pur dépouillé de tout : qualité, quantité, différence ou détermination quelconque. Cet Un suprême est donc *tout*, en même temps que distinct de chaque chose en particulier. Nos panthéistes modernes ne pensent guère autrement, quand ils confondent l'être abstrait et indéterminé de la logique ou de la métaphysique avec l'Etre de la théodicée. De cette *unité* primitive Plotin fait émaner ensuite éternellement, comme le rayon émane du soleil, l'*Intelligence* absolue, qui, à son tour, est le principe de l'*âme du monde* ou *Logos*. Cette âme du monde est comme la pensée de l'intelligence absolue; elle est coéternelle à ses principes, avec lesquels elle compose cette fameuse triade néoplatonicienne, qu'on a essayé d'opposer à la sainte Trinité, dont elle n'est que la contrefaçon (v. Platonisme et christianisme, n° 117).

Quant aux êtres de la création, ce sont des émanations nécessaires, des manifestations décroissantes de l'Unité suprême et de l'Intelligence absolue. Le monde sensible procède donc du monde intelligible, l'être inférieur de l'être supérieur, jusqu'aux dernières limites de la réalité, jusqu'à la simple matière, qui a le moins d'unité et de perfection possible. La matière devient, par son imperfection même, le principe de tous les maux, si tant est qu'il y ait des maux proprement dits, dans un univers soumis tout entier à la nécessité. D'ailleurs le monde de Plotin est riche de créatures spirituelles et visibles, et aucune de ces dernières

n'est dépourvue de vie : tout vit dans la nature. Cette conception est celle des anciens hylozoïstes et sera plus tard celle de Leibniz.

Remarquons aussi que Plotin admet la préexistence des âmes enseignée par Platon, et pousse la métempsycose jusqu'à ses dernières conséquences. Emanées de l'âme universelle, les âmes humaines vécurent d'abord dans le monde intelligible, puis furent liées à des corps ; elles continuent ensuite leurs migrations, de manière à être punies ou récompensées de leur vie antérieure, jusqu'à ce qu'elles reviennent à leur premier principe. La fin de l'homme et par conséquent de toute la morale consiste donc dans ce retour et cette absorption, Dès cette vie, l'homme peut retrouver son premier principe par la contemplation et l'extase ; il en devient digne par la vertu et l'amour. La contemplation du principe suprême est une pure intuition, tout intelligible, où il n'entre rien de sensible, aucun mouvement de pensée, aucun raisonnement, nul retour sur soi-même. Le contemplateur ou l'extatique est alors doué de toute science, il s'identifie à son objet et partage avec lui la même perfection. Or l'homme se prépare à cette vision suprême en s'affranchissant des sens, par la mortification, et en se livrant aux plus hautes et aux plus pures spéculations.

Telle est la philosophie de Plotin : c'est la théorie des idées de Platon portée à ses dernières conséquences, érigée en religion et combinée avec le mysticisme oriental et le panthéisme indien (1). Porphyre

(1) M. Levêque, au fond, ne pense pas autrement, en désaccord avec M. Chaignet : Quoique Plotin, dit-il, « hellénise tout ce qu'il puise dans les œuvres extérieures, il y a dans sa philo-

a recueilli les écrits de Plotin, formant 54 livres et distribués en 6 *ennéades* ou neuvaines : c'est le grand monument de l'école alexandrine. Les *Ennéades* ont été publiées par Didot en 1855 avec la traduction latine de Marsile Ficin dûment corrigée. Elles ont été traduites en français par Bouillet (1859-61).

De Plotin nous ne séparerons pas Amélius et Numénius, ni surtout ses disciples les plus célèbres : Porphyre et Jamblique.

180. *Amélius* (en grec *insouciant*) était natif d'Etrurie et s'appelait Gentilianus. Disciple d'abord du stoïcien Lysimaque, il eut connaissance des écrits de Numénius d'Apamée, aujourd'hui perdus, et s'éprit aussitôt des doctrines éclectiques chères aux alexandrins. Pendant vingt-quatre ans, il suivit à Rome (246-270) les leçons de Plotin, et écrivit nombre d'ouvrages, qui n'ont pas été conservés. A la mort de Plotin, il alla s'établir à Apamée (Syrie).

Numénius. — Nous avons nommé Numénius d'Apamée. C'est par lui que le néo-platonisme se relie aux systèmes de l'Orient. Numénius, en effet, paraît avoir connu Philon le Juif, et puisé sa doctrine aux sources les plus diverses; il se serait même inspiré de quelques textes de l'évangile de S. Jean. On a prétendu que Plotin lui avait tout emprunté ; mais Amélius l'a justifié de ce reproche.

sophie un élément qui n'est pas grec, qui vient de l'Orient, qui domine ses pensées et auquel aboutissent toutes les routes que suit son génie. Cet élément comprend l'Un inconnaissable, l'extase, la magie philosophique, la théurgie, bref un profond mysticisme. Que ce mysticisme soit contenu par le génie grec de Plotin, je l'accorde ; cependant il est la partie vraiment originale de la doctrine ; et, sur ce point je regrette d'être en désaccord avec M. Chaignet. » (Acad. des sciences morales 1894, II, p. 723).

181. **Porphyre** (233-304). — Pendant qu'Amélius allait s'établir en Syrie, pour y enseigner le néoplatonisme le plus mystique et le plus superstitieux, Porphyre s'établissait en Occident et donnait à la doctrine de Plotin un caractère plus philosophique. On le surnomma *le Philosophe*, tandis que ses émules étaient qualifiés de *merveilleux* et de *divins*. Porphyre était de Phénicie et s'appelait *Malchus* (*roi*, en syrien), d'où le nom grec de Phorphyre (*porphyrios*, *purpuratus*). Il écouta Origène le païen, disciple d'Ammonius, séjourna à Athènes, où il entendit Longin, et visita Rome de bonne heure. Il y suivit les leçons de Plotin, de 262 à 266, après l'avoir d'abord combattu. A cette époque, il fut obsédé de l'idée de suicide, et n'y résista que par les conseils de son maître, qui l'envoya en Sicile. A la mort de Plotin, il eut la direction de l'école et obtint un grand crédit, qu'il employa trop souvent contre les chrétiens. Il dirigea contre eux un fameux réquisitoire (290-300) qui donna, pour ainsi dire, le signal des dernières et des plus sanglantes persécutions. Toutes sortes d'objections contre les Livres saints y sont accumulées avec un art consommé. Il mourut à un âge avancé, au moment où le triomphe du christianisme était proche.

On doit à Porphyre une *Vie de Plotin*, dont il modifia les doctrines, l'*Isagoge* ou *Introduction aux catégories d'Aristote*, qui servit de point de départ aux disputes des réalistes et des nominalistes, au moyen âge ; une *Vie de Pythagore ;* un *Traité de l'abstinence de la chair des animaux* (Porphyre était un propagateur de la morale pythagoricienne) ; une *Lettre à Anébon*, prêtre égyptien, sur la

théurgie. Outre les idées communes de son école, Porphyre a professé une sorte de pessimisme analogue à celui de Schopenhauer. La vie que nous menons dans le corps, disait-il, n'est qu'une illusion magique. Il vaudrait mieux renoncer au mariage pour beaucoup de raisons et surtout parce que, en engendrant de nouveaux êtres, on continue d'enchaîner les puissances spirituelles à la matière.

182. **Jamblique** était de Chalcis (Cœlésyrie). Il eut pour maître Porphyre et fut, après lui, l'oracle de l'école, à ce point que ses disciples enthousiastes lui attribuèrent le don des miracles. L'école néoplatonicienne tombait de plus en plus dans les rêveries métaphysiques et les pratiques de la superstition. Jamblique essaya de perfectionner la triade néoplatonicienne et de l'expliquer au moyen de la théorie pythagoricienne des nombres. L'*Un*, c'est la monade; l'*Intelligence*, c'est la dyade; le *Démiurge* ou l'âme du monde, c'est la triade. La morale de Jamblique est moins ascétique que celle de ses prédécesseurs; il fait une plus large part à la liberté et aux passions. On a conservé de lui, entre plusieurs ouvrages, sa *Vie de Pythagore* et une *Exhortation à la philosophie*. On lui a quelquefois attribué le livre des *Mystères des Egyptiens;* mais il paraît en avoir été seulement l'inspirateur. Avec Jamblique, l'école d'Alexandrie est en pleine décadence; avant de disparaître, elle jettera encore un certain éclat, grâce à Proclus.

183. **Proclus** (412-485), d'une famille lycienne, naquit à Constantinople. Il étudia à Alexandrie, à Athènes, adopta le genre de vie des pythagoriciens, et se fit initier aux secrets de la théurgie. Il s'appliqua

à l'étude des oracles chaldéens et des rites des anciennes religions. Ses talents lui valurent parmi les païens une grande considération, et il succéda à Syrianus dans la direction de l'école d'Athènes, dont il a été même regardé comme le fondateur. Il mourut à un âge avancé, sans avoir jamais consenti à se marier ni à remplir aucun emploi, et comme honteux d'avoir prolongé sa vie au delà de 70 ans, contrairement à ses prédictions.

Proclus se flattait d'interpréter philosophiquement tous les rites païens, et s'intitulait *l'Hiérophante* universel. Il composait des hymnes aux dieux et comptait sur leur protection. Malgré ces écarts, ou peut-être à cause de ces écarts mêmes, il fut regardé, après Plotin, comme le philosophe le plus illustre de l'Académie. Il s'attacha à donner au mysticisme et au panthéisme alexandrin une forme plus systématique. Dans sa triade, l'*Un* n'est plus une unité vide, abstraite : c'est un principe qui contient virtuellement les deux autres, et leur donne tout ce qu'ils possèdent. Dans chacun d'eux ensuite, Proclus trouve une nouvelle triade : de là une *ennéade*. Il regarde le monde comme une émanation, une splendeur et un complément de la divinité : Dieu crée par nature et non par volonté libre. De plus, l'organisateur du monde n'est plus le troisième terme de la triade, mais le second ou l'Intelligence, l'Esprit, qui renferme en lui l'éternel paradigme ou modèle, c'est-à-dire le monde des idées. Au reste, Proclus interprète souvent avec autant de vérité que de talent les meilleures doctrines de Platon. — Cousin a publié les Œuvres de Proclus qui nous sont parvenues. Les principales sont : les *Eléments de*

théologie, la *Théologie selon Platon*, le *Commentaire sur le Timée* et le *Commentaire sur le Parménide*.

184. **Hiéroclès.** — Pendant que Proclus soutenait l'école d'Athènes, Hiéroclès soutenait celle d'Alexandrie en face du christianisme toujours plus puissant. Son enseignement paraît s'être prolongé jusqu'en 485. Avec Hiéroclès et Proclus, l'éclectisme alexandrin tente ses derniers et suprêmes efforts, mais sans parvenir à ressaisir un sérieux empire sur les esprits. Vainement il fait appel à tous les anciens sages du paganisme et à toutes les traditions publiques ou occultes, pour les réconcilier dans une doctrine à la fois religieuse et philosophique, qui satisfasse la curiosité de l'esprit et les besoins religieux du cœur : les théories de l'émanation et de la métempsycose disparaissent, comme des fantômes ridicules de l'imagination, devant les radieuses vérités et les sublimes mystères de l'Evangile.

185. **Autres philosophes alexandrins.** — Il ne nous reste plus qu'à signaler quelques philosophes alexandrins moins célèbres que les précédents, mais qui, avec eux, achèveront de nous faire connaître la place et le rôle de l'école d'Alexandrie.

Hérennius fut disciple d'Ammonius Saccas, avec Origène le païen, Longin et Plotin. Les disciples avaient promis de ne point publier la doctrine de l'école, afin de lui conserver un caractère purement ésotérique et traditionnel ; mais Hérennius manqua à sa parole, et les autres se crurent alors dégagés de la leur.

Origène le païen écrivit notamment sur les démons ou génies, mais ses livres sont perdus. Il blâmait vive-

ment Platon d'avoir chassé Homère, avec les autres poètes, de la *République*.

Potamon d'Alexandrie est vaguement connu. Il paraît avoir été le contemporain de Plotin et l'un des fondateurs ou des adeptes les plus fervents de l'éclectisme ou plutôt du syncrétisme alexandrin.

Longin (IIIe s.) est plus connu comme rhéteur que comme philosophe. Il voyagea beaucoup et ouvrit à Athènes une école d'éloquence et de philosophie. Zénobie, reine de Palmyre, l'appela auprès d'elle pour qu'il lui enseignât la littérature grecque. Il périt dans les supplices, à la suite de la prise de Palmyre par Aurélien (273). De ses nombreux écrits il ne reste que des fragments et son *Traité du sublime*, resté célèbre. Longin avait beaucoup écrit sur la rhétorique, la grammaire, le langage. Il est un de ceux qui ont le mieux su allier la connaissance de la parole à celle de la pensée.

Lysimaque (IIIe s.) fut d'abord stoïcien. Il fut le maître d'Amélius, mais il passa ensuite avec lui au néo-platonisme.

Dexippe (IVe s.) fut disciple de Jamblique. Il est connu par un petit ouvrage remarquable sur les catégories d'Aristote, qui a été conservé. Il y défend ces catégories contre les attaques de Plotin. Dexippe n'est pas le seul de son école qui ait incliné vers le péripatétisme : cette indépendance était d'ailleurs conforme aux principes de l'éclectisme.

Ædesius de Cappadoce (IVe s.) succéda à Jamblique. Il dut se cacher quelque temps sous le règne de Constantin ; mais il fonda ensuite, à Pergame, une école qui fut très fréquentée.

Chrysante, de Sardes, étudia sous Ædésius. Il

s'adonna surtout à la théosophie et à la théurgie. Il compta Julien parmi ses disciples. Devenu empereur, Julien ne put l'attirer auprès de lui, mais le nomma grand-prêtre de Lydie. Chrysante montra de la modération envers les chrétiens, s'occupa surtout de sa famille et mourut à un âge avancé.

Eustathius, disciple de Jamblique, succéda à Ædésius dans la direction de l'école de Cappadoce. Il s'adonna moins à la philosophie qu'à la théurgie et à la démonologie. Il fut imité par *Sosipatra*, sa femme, et *Antonin*, son fils.

Eusèbe de Myndos, disciple d'Ædésius, repoussa les pratiques théurgiques et magiques de son école et s'attira la colère de l'empereur Julien.

Priscus de Molosse, disciple d'Ædésius, repoussa lui aussi les pratiques superstitieuses de son maître.

186. **Julien l'Apostat** (331-363) était neveu de Constantin. Il fut d'abord chrétien et même lecteur. Il étudia à Constantinople et à Athènes, où S. Basile prévit son apostasie. Devenu empereur (361), il affecta de vivre en stoïcien, revêtit le manteau, s'entoura d'augures et de sophistes, permit les sacrifices, que des néo-platoniciens même désapprouvaient ; il essaya de créer un nouveau culte, l'hellénisme, où toute la mythologie païenne était conservée comme un symbole, et persécuta les chrétiens avec plus de perfidie encore que de cruauté, en les obligeant à fermer leurs écoles. Julien se montra administrateur habile, mais philosophe sectaire, à la fois sceptique et illuminé, railleur et fanatique. Il périt dans une expédition contre Sapor. On a de lui quelques écrits satiriques, *les Douze Césars*, le *Misopogon*, des *Discours* politiques et religieux et des *Lettres*.

Salluste le philosophe était originaire des Gaules et de famille patricienne. Préfet des Gaules sous Constance et chargé de surveiller Julien, il se lia d'amitié avec lui. Il refusa l'empire, après la mort de Julien, et fit nommer Valentinien. Il est l'auteur d'un petit traité, *Des Dieux et du Monde*, résumé de son néoplatonisme, où il traite successivement des rapports de la mythologie et de la philosophie, sujet cher à son école; de la divinité, du monde, de l'âme, de la providence et du hasard, de la vertu et du vice, de la meilleure forme de gouvernement, des cérémonies et des sacrifices, de la métempsycose, etc. Il estime que les vérités de tout ordre doivent être proposées sous des mythes ou symboles. En ce qui concerne le culte, il pense que la divinité n'a besoin de rien et que nos prières ne peuvent rien sur sa providence. Le véritable motif du culte lui échappe donc, de même que l'accord de la miséricorde divine avec la Providence. Salluste usa de son influence sur Julien pour modérer son fanatisme et atténuer ses mesures persécutrices.

Plutarque d'Athènes a pu être regardé comme un disciple de Jamblique. Il mourut à Athènes en 436, dans un âge avancé. Il commentait certains traités d'Aristote et de Platon ; mais la science par excellence, à son avis, était celle des oracles chaldéens.

Asclépigénie, sa fille, fut initiée par lui à cette science plus ou moins occulte, de même qu'aux grandes orgies ou mystères orphiques. Elle les enseigna ensuite aux disciples de l'école, car, depuis le triomphe du christianisme, les pratiques de la théurgie étaient devenues plus secrètes.

Hypatie. — Une autre femme philosophe est la fille de Théon, le mathématicien d'Alexandrie, lui-même

de l'école péripatéticienne. Hypatie naquit vers 370. à Alexandrie, étudia le néo-platonisme à Athènes et exerça par ses enseignements une grande influence dans sa ville natale. Elle périt misérablement dans une émeute (415). Cette mort a été souvent l'occasion de vives attaques contre l'église d'Alexandrie, et en particulier contre son évêque.

Syrianus était natif d'Alexandrie. Il se fit, à Athènes, le disciple de Plutarque et devint, à son tour, le maître de Proclus.

Hermias, Ædésie, Ammonius. — Hermias d'Alexandrie fut disciple de Syrianus. Il épousa Ædésie, qui se fit remarquer par son zèle pour le néo-platonisme, non moins que par sa beauté. Un de ses fils, Ammonius, fut disciple de Proclus, à Athènes. Après la mort de ce dernier, Ammonius revint à Alexandrie, où il enseigna la philosophie et les mathématiques et donna un nouvel essor au néo-platonisme. Non content d'allier les doctrines de Platon à celles d'Aristote, il empruntait beaucoup à Pythagore et aux philosophes de l'Orient. Il communiquait aussi une doctrine mystérieuse, qu'il faisait remonter à la plus haute antiquité. De là son surnom d'*Inspiré de Dieu*, θεοδίδακτος.

187. *Marinus* de Palestine (v^e et vi^e s) fut le successeur de Proclus, à l'école d'Athènes. On n'a conservé de lui que la *Vie de Proclus*, semée de légendes, de prédictions, de songes et de prétendus miracles. L'auteur affecte d'ignorer la religion nouvelle, alors maîtresse du monde, devant laquelle expirait une philosophie à la fois incrédule et superstitieuse, rationaliste et follement mystique.

Isidore d'Alexandrie succéda à Marinus. Il prit au

sérieux son rôle de thaumaturge et de prophète, commentant chaque matin les songes qu'il avait eus la nuit. Au dire de Damascius lui-même, il ressemblait moins à un philosophe qu'à un inspiré. Il quitta bientôt la direction de l'école, qui échut à Zénodote, puis à Damascius, et retourna à Alexandrie.

Damascius, de Damas (VIe s.), surnommé le *Successeur* (διάδοχος), dernier professeur de l'école d'Athènes, étudia à Alexandrie sous Théon et Ammonius, fils d'Hermias, puis à Athènes, sous Marinus et Zénodote. Son école fut fermée en 529, par le décret de Justinien. On a conservé quelques fragments de sa *Biographie des philosophes* et ses *Problèmes et solutions sur les principes des choses*. Ce dernier, qui est son principal ouvrage, est en même temps un commentaire sur le *Parménide* de Platon (1).

Olympiodore. — On connaît deux philosophes de ce nom : l'un, péripatéticien, fut le maître de Proclus; l'autre florissait à Alexandrie, sous Justinien, avant l'édit de 529. Ses idées sur les mythes païens et sur rapports de la mythologie avec la philosophie, étaient à peu près celles de la plupart des alexandrins. Leur interprétation des mythes était toute métaphysique et morale, à la différence de celle d'Evhémère, qui était purement historique.

Simplicius. — Citons enfin Simplicius (VIe s.), natif de Cilicie. Il eut pour maîtres, à Athènes, Ammonius et Damascius. Après le décret de Justinien, il se retira momentanément, avec les autres néo-platoniciens, auprès de Chosroès, roi de Perse. Celui-ci, qui fit la

(1) Il a été publié en entier, pour la première fois, par M. Ruelle, conservateur adjoint de la bibliothèque Sainte-Geneviève (1890).

paix l'année suivante avec Justinien, stipula que les philosophes grecs rentreraient en Grèce. Mais leurs écoles ne furent pas rouvertes. Simplicius a commenté Epictète et Aristote ; plusieurs de ses commentaires sont parvenus jusqu'à nous. Il s'y montre subtil et habile conciliateur. C'est ainsi qu'il assimile les *idées* de Platon aux *formes* d'Aristote.

Avec l'édit de Justinien (529), qui ferma les écoles païennes, finit l'histoire de l'école néo-platonicienne. Mais les idées de cette école n'ont cessé d'exercer une grande influence en Orient et en Occident, sur les mystiques des âges suivants, les philosophes arabes et ceux de la Renaissance. De nos jours encore, on reconnaît facilement l'esprit du néo-platonisme sous certaines formes récentes de l'idéalisme et du panthéisme. Les philosophes contemporains qui essaient de « rationaliser » ou de rendre scientifiques les pratiques du spiritisme et de l'occultisme, se rattachent d'une manière frappante aux néo-platoniciens d'Alexandrie et aux théosophes de l'Orient.

CHAPITRE X

PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE. — PHILOSOPHIE DES PÈRES, ET D'ABORD DES PÈRES GRECS ET AUTRES AUTEURS ORIENTAUX.

---

188. **Philosophie chrétienne; origines, principes, progrès.** — Nous venons de voir comment la philosophie superstitieuse des gnostiques et des alexandrins avait essayé, mais vainement, de tenir en échec l'Evangile. Celui-ci, dès son apparition, se montra plus puissant que toutes les superstitions et toutes les philosophies purement humaines, et il ne tarda pas à susciter lui-même une philosophie meilleure que les précédentes, toujours progressive et toujours plus digne de lui : nous voulons parler de la philosophie chrétienne, qui fut d'abord la philosophie des Pères de l'Eglise et devint plus tard la scolastique.

La philosophie chrétienne est née de la foi, en ce sens que l'Evangile apportait au monde un ensemble de vérités dont plusieurs étaient d'ordre strictement rationnel. Instruits de ces vérités essentielles, les fidèles s'attachèrent à les comprendre, à les interpréter, à les accorder dans leur esprit avec leurs autres connaissances; en sorte que la philosophie chrétienne exista du moment qu'il y eut, parmi les chrétiens, des penseurs, des savants, des philosophes. « Quelle

satisfaction, quelle joie intérieure, dit à ce sujet M. Huit (1), devaient éprouver un Justin, un Origène, un S. Basile, en trouvant dans leur croyance la solution des difficultés qui se posaient devant leur cœur et leur raison ! Dès lors la philosophie chrétienne était fondée ». Cette philosophie n'était pas fondée sur la foi, mais elle était inspirée et protégée par la foi, qu'elle défendait à son tour. Raffermie par la révélation, la raison chrétienne possédait désormais, pour ne plus les perdre, les vérités capitales sur lesquelles avaient hésité trop souvent les philosophes païens; elle n'était pas condamnée à reconstruire toujours, après l'avoir follement détruit, le système des connaissances morales et religieuses.

Maintenant, quelles étaient ces vérités si décisives en philosophie, que l'Evangile apportait au monde, et dont les chrétiens allaient faire les colonnes du temple indestructible de la sagesse chrétienne? C'était d'abord l'existence d'un Dieu souverainement parfait, distinct de l'univers, qu'il administre par sa providence, à laquelle rien n'échappe. C'était ensuite la dépendance absolue de l'univers par rapport à Dieu, dépendance qui excluait en principe la nécessité de la matière et impliquait une création libre. C'était enfin la dignité et la vocation de l'homme, seule créature raisonnable de cet univers, faite à l'image de Dieu, comme les anges ou purs esprits, et appelée à mériter une immortalité bienheureuse par le sage et vertueux emploi du libre arbitre. Ces quelques principes, si profonds et si simples, si rationnels et pour-

(1) *Le Platonisme à Byzance et en Italie à la fin du moyen âge* (Congrès scientif. intern. 1894).

tant si méconnus, allaient devenir le noyau de la théodicée, de la psychologie et de la cosmologie chrétiennes.

Certes, ils étaient compatibles avec des théories et des vues particulières fort diverses. Mais la philosophie chrétienne, bien loin d'étouffer les discussions, avait précisément pour but de les étendre, de les diriger et de les rendre fructueuses. Elle devait bénéficier du conflit des opinions et les faire concourir à son propre développement, justifier tous ses dogmes essentiels et en tirer successivement toutes les conclusions spéculatives et pratiques qu'ils comportent. Au début, la raison de plusieurs chrétiens et même de quelques Pères de l'Eglise put hésiter et faillir sur des points essentiels ou liés de très près aux vérités fondamentales; mais ces doutes et ces erreurs se dissipèrent, grâce au génie des docteurs catholiques, qui donnèrent l'intelligence de plus en plus parfaite des dogmes de l'Evangile. Ainsi s'établissait la philosophie chrétienne sur des fondements larges et inébranlables, qui allaient lui permettre de porter toujours plus haut la raison humaine et de réaliser d'une manière toujours moins imparfaite l'idéal chrétien. C'est ce que nous verrons par la suite et, tout d'abord, en étudiant la philosophie des Pères, grecs et latins (1).

189. **Philosophie des Pères grecs : S. Justin** (vers 103-168). — Né à Sichem (Flavia Neapolis), en Palestine, Justin n'embrassa le christianisme que vers l'âge de trente ans et continua de porter, toute sa vie, le manteau de philosophe. De ses deux *Apo-*

(1) Voir, sur les Pères et les Apologistes, les ouvrages de Mgr Freppel; — sur S. Justin en particulier, M. Aubé, qui se montre trop sévère, et le Dr Clemen.

logies, si célèbres, la première est adressée à Antonin le Pieux, la seconde au sénat. Après avoir défendu ses croyances avec la plume, il les scella de son sang. Dénoncé par le philosophe cynique Crescent, il souffrit le martyre à Rome, sous l'empereur stoïcien Marc-Aurèle. Tel fut l'accueil que les philosophes païens de toute sorte firent trop souvent à la philosophie chrétienne.

En embrassant la foi chrétienne, Justin n'a pas cessé d'estimer hautement la philosophie et de la cultiver avec amour ; mais il ne se flatte plus de trouver la vraie sagesse dans les écrits des païens : il s'adresse plutôt aux apôtres et aux prophètes, qui n'ont jamais trahi la vérité. Dans sa critique de la philosophie profane, il fait valoir, comme on l'a fait souvent depuis, les contradictions des philosophes : Aristote est opposé à Platon, qui n'est pas d'accord avec lui-même ; les stoïciens ne sont pas plus conséquents que les académiciens. Mais si Justin fait ainsi le procès à la raison humaine, ce n'est point pour la ravaler, comme le feront plus tard les fidéistes. Il accorde que plusieurs des sages du monde profane ont pu connaître le vrai Dieu et participer au salut. D'ailleurs, il est loin de refuser aux peuples anciens le secours d'une révélation primitive, de traditions communes à tout le genre humain. Sous ce rapport, Justin a précédé Lamennais, sans commettre les mêmes écarts. Cet endroit de la seconde *Apologie* mérite d'être cité : « On nous fait connaître, dit-il, que le Christ est le premier né de Dieu, qu'il est le Verbe et la raison, à laquelle participe le genre humain tout entier... Tous ceux qui ont possédé ce Verbe et cette raison sont chrétiens, même quand ils ont été considérés comme *athées* par leurs contemporains. Tels furent, chez les Grecs, Socrate,

Héraclite ; tels furent, chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Elie et beaucoup d'autres... De même, ceux qui vécurent avant les temps du Christ et s'éloignèrent pendant toute la durée de leur existence de la raison et du Verbe, demeurèrent *inutiles* (*ἄχρηστοι*, l'auteur joue sur le mot), ennemis du Christ, et persécuteurs de ceux qui passèrent leur vie en union avec le Verbe. Mais ceux qui vécurent et ceux qui vivent encore unis à la raison et au Verbe sont chrétiens, exempts de toute crainte et de tout trouble. »

Sans avoir peut-être une connaissance approfondie de tous les systèmes, Justin paraît les avoir généralement bien connus, en particulier le platonisme, pour lequel il marque de la prédilection. C'est ce qui a fait dire qu'il l'avait regardé comme la préface du christianisme. Mais, malgré ses sympathies pour l'Académie et sa première éducation païenne, il se garde assez bien des préjugés philosophiques de sa jeunesse. Il ne pense donc pas que les âmes préexistent aux corps et que leur incarnation soit due à des fautes qu'elles auraient commises antérieurement. Il est vrai que, d'autre part, il n'accorde pas à l'âme la spiritualité proprement dite, puisqu'il ne reconnaît qu'une immortalité de fait, demandée par la justice de Dieu. On ne s'étonnera pas de ces imperfections et de plusieurs autres, si l'on considère que Justin était des premiers à ouvrir la voie ; il est au-dessus des forces d'un seul esprit de créer une philosophie nouvelle et complète, avec des éléments riches, il est vrai, mais tous plus ou moins altérés (1).

(1) Les écrivains protestants et rationalistes ont été souvent injustes envers saint Justin. Tout en le critiquant lui-même, le Dr Clemen le justifie sur plusieurs points, dans un ouvrage

Outre ces deux *Apologies*, on a encore de S. Justin : le *Traité de la Monarchie ou de l'Unité de Dieu ;* le *Discours aux Grecs ;* le *Dialogue avec le juif Tryphon ;* la *Lettre à Diogénète.*

Aristide (IIe s.). — Justin lui-même est regardé comme l'imitateur d'Aristide, autre philosophe platonicien, d'Athènes, qui s'était converti au christianisme. Aristide remit à l'empereur Adrien, lors de son passage à Athènes (125), une *Apologie* de la foi chrétienne, qui eut pour effet de faire cesser en partie la persécution (1).

190. **Tatien** (vers 130-176). — De Justin on ne peut séparer non plus Tatien, qui fut l'un de ses disciples et de ses amis. Tatien naquit en Assyrie, étudia la littérature et la philosophie grecques, acheva de s'instruire, par de longs voyages, des doctrines de l'Orient et vint à Rome, où Justin le convertit au christianisme. Malheureusement, après le martyre de Justin, Tatien retourna en Orient et tomba dans certaines hérésies. Il proscrivait absolument le mariage et prêchait une abstinence outrée ; il admettait, avec Marcion, deux premiers principes, l'un bon et l'autre mauvais. Ses sectateurs, appelés les *Encratites*, ou *Continents*, se répandirent en Orient et en Occident. Son *Traité de la perfection selon le Sauveur* enseignait une morale rigoriste. Une œuvre meilleure, qui nous est parvenue, est son *Discours contre les Grecs.* Il y prouve l'antiquité et l'excellence des doctrines

publié à Leipzig : *De l'importance, au point de vue de la philosophie religieuse, de l'eudémonisme dans l'Apologie de Justin* (1890).

(1) Mgr Baunard, recteur de l'université catholique de Lille, a publié des fragments retrouvés des écrits de ce philosophe.

chrétiennes sur toutes les autres ; sa critique de la philosophie et des mœurs grecques est des plus amères.

191. **Athénagore** d'Athènes (IIe s.). — Vers la même époque, Athénagore passait, comme Justin, de l'étude de la philosophie grecque à celle de l'Evangile. Après avoir longtemps enseigné dans sa patrie, il ouvrit les yeux à la doctrine de Jésus-Christ, qu'il essaya de concilier avec celle de Platon. C'est ce qui apparaît dans l'*Apologie* qu'il adressa à l'empereur philosophe Marc-Aurèle et à son fils Commode, comme aussi dans son discours *de la Résurrection des morts* (1). Athénagore admet cette opinion, aujourd'hui si étrange, que les Géants dont parle l'Ecriture seraient nés du commerce de certains esprits déchus avec les filles des hommes. Il pense, comme Justin, que les meilleurs des anciens philosophes n'ont pas ignoré le vrai Dieu. Enfin il montre que le parfait bonheur destiné à l'homme implique la résurrection du corps.

192. **S. Clément d'Alexandrie** (II et IIIe s.). — Comme Justin et Athénagore, Clément passa de l'école de Platon à celle de Jésus-Christ. Il fut converti par S. Pantène, auquel il succéda dans la direction de l'école chrétienne d'Alexandrie, dite *catéchétique*, et, par ses talents, par ses travaux, par sa féconde initiative, il mérita d'être regardé comme le père de la philosophie chrétienne. Vers 202, il dut se réfugier en Syrie pour échapper à la persécution de Septime-Sévère, et mourut vers l'an 217.

Ce qui distingue la philosophie de Clément, c'est la

(1) Une édition critique du texte grec de l'*Apologie* et du *Discours* sur la résurrection a été donnée par Schwartz, dans le tome IV de la collection des *Texte und Untersuchungen* (1891).

méthode et l'ampleur. Le catéchiste d'Alexandrie a connu et pratiqué l'éclectisme bien mieux que les premiers alexandrins, ses contemporains. Il estime que toutes les philosophies qui ont fleuri au milieu du paganisme renferment une part de vérité : le philosophe chrétien saura discerner ces éléments et les dégager. La philosophie n'est pas le platonisme, ni le péripatétisme, ni le stoïcisme, ni l'épicurisme ; mais elle prend dans tous ces systèmes ce qu'ils ont de meilleur, ce qui lui appartient. La vérité est comme une harmonie qui résulte de diverses notes : il faut donc éliminer les voix discordantes données par des philosophes abusés, pour ne retenir que les notes justes, celles qui, loin de se nuire mutuellement, se complètent pour faire entendre un même concert. C'est à ce titre que les philosophes païens méritent d'être entendus et étudiés. Il faut choisir dans leurs ouvrages l'or et l'argent, les pierres précieuses, afin d'encadrer richement les dogmes de l'Evangile. De même que les Israélites, au sortir de l'Egypte, emportèrent avec eux les vases d'or des Egyptiens, pour en consacrer la précieuse matière au culte du vrai Dieu, ainsi feront les philosophes chrétiens en recueillant les vérités éparses dans les auteurs profanes, pour les incorporer à la doctrine chrétienne.

Cette sincère estime de Clément pour les philosophes de la gentilité, s'explique par ses opinions sur les traditions morales et religieuses du genre humain. Avec Justin, il pense que les philosophes grecs n'ont pas été privés des lumières, au moins indirectes, de la révélation. Toutefois il estime, avec Aristote, que la philosophie n'a pas son origine propre dans cette révélation, mais dans l'admiration et le désir naturel de savoir.

193. **Philosophie de S. Clément.** — Signalons maintenant les principaux traits de cette philosophie chrétienne qui se constitue. En logique, Clément regarde l'évidence des sens et l'évidence de l'intelligence comme le double critérium de la vérité. C'est à peu près ce que nous entendons aujourd'hui, quand nous disons que toute science est fondée en définitive sur des faits sensibles, contingents, parfaitement constatés, et sur des principes rationnels, absolus. Clément observe très bien, avec Aristote, que les premiers principes sont évidents sans être pour cela démontrables : ils se suffisent à eux-mêmes. Il marque ensuite la différence de l'opinion et de la science : celle-ci seule se rattache, par la démonstration, aux principes évidents.

En psychologie, S. Clément détermine assez bien la vraie nature de l'homme et de ses rapports avec Dieu. Le corps est le produit de la génération ; mais l'âme est créée de Dieu et ne préexiste pas au corps. Il n'y a aucune communauté de nature entre elle et son Auteur. Cependant l'homme n'en est pas moins créé à l'image de Dieu, dont il porte l'empreinte dans toute sa personne. Sa destinée est d'imiter Dieu sur la terre, de mieux le connaître encore et de mieux l'aimer dans une vie ultérieure. Ici le disciple de Platon soutient admirablement le chrétien. S. Clément ajoute que l'homme remplit sa noble destinée par le sage usage du libre arbitre. Il distingue ensuite assez bien les principales facultés de l'âme ; mais il se laisse égarer par le platonisme touchant les rapports de l'âme et du corps. Il admet que l'âme raisonnable est toujours en acte ; le sommeil ne suspend pas son exercice. Mais ce même platonisme le garde de douter de

la spiritualité de l'âme et de son immortalité naturelle. S. Clément ne doute pas non plus de l'éternité du bonheur et de l'éternité des peines.

En théodicée, il fonde la démonstration de l'existence et des perfections de Dieu non seulement sur la considération des effets créés, mais encore sur le témoignage universel des peuples (1). Il signale ensuite fort bien les principaux attributs divins et surtout la bonté, avec la toute-puissance, qui va jusqu'à créer de rien. Il a si bien compris la transcendance de l'Etre divin qu'il paraît excéder la juste mesure, quand il dit que les noms divins n'expriment pas la nature divine. Mais ce serait dénaturer sa pensée que de supposer qu'il regarde notre connaissance naturelle de Dieu comme toute négative.

En cosmologie, S. Clément enseigne, conformément aux principes précédents, que le monde n'est rien qui soit Dieu, et il s'élève fortement contre l'opinion contraire des stoïciens. Si donc il dit ailleurs que les choses sont les membres de Dieu et que Dieu est tout et que tout est Dieu, il faut entendre seulement que les choses sont les instruments de Dieu et que Dieu est toute perfection.

Avec tous les platoniciens, S. Clément distingue ensuite les deux mondes, intelligible et sensible, c'est-à-dire les réalités que perçoivent les sens et celles que perçoit l'esprit. C'est dans le monde intelligible qu'il faut placer l'idéal. L'homme réside sur les confins des

(1) D'après l'auteur anonyme du *Dictionn. des sciences phil.*, S. Clément aurait pensé que l'existence de Dieu est indémontrable. Saint Clément a pensé seulement que Dieu n'est pas démontrable par ses principes, puisqu'il est le principe de tout, sans dépendre lui-même de rien, mais qu'il est connaissable par ses effets, qui sont les créatures.

deux mondes : il règne sur le monde inférieur et il est à lui seul un petit monde. L'origine du mal est toute dans l'abus du libre arbitre, commis par la créature. Mais Dieu est si bon, comme le dira plus tard S. Augustin, qu'il tire le bien du mal, c'est-à-dire qu'il fait servir le mal lui-même à une bonne fin. C'est même en cela principalement que triomphent la sagesse et la puissance de Dieu.

Comme on le voit, S. Clément esquisse les principaux traits de la philosophie chrétienne. Il n'est donc pas permis de dire avec l'auteur anonyme du *Dictionn. des sciences phil.* : En dehors du dogme chrétien, on ne saurait affirmer que saint Clément ait eu, comme philosophe, un corps arrêté de doctrines positives. »

Une critique mieux fondée est celle de l'opinion de S. Clément sur la *gnose* ou mode de connaissance supérieur et possible au chrétien. Mais ici c'est le théologien qui parle en S. Clément, plutôt que le philosophe, et nul ne peut refuser au premier de prétendre qu'il y a des grâces supérieures, des intuitions surnaturelles et, en particulier une science infuse, qui remplace avantageusement l'instruction acquise par les moyens naturels (1). S. Clément ne pouvait ajouter

(1) Le card. Gonzalez se montre plus sévère sur ce point : « La théorie de Clément sur le gnostique chrétien, dit-il, constitue le point le plus remarquable de sa doctrine. Le puritanisme que nous venons de signaler et qui est peu conforme à la doctrine générale de l'ascétique chrétienne, est porté à un degré encore plus exagéré dans d'autres passages, où l'on nous montre le gnostique dans une espèce de contemplation extatique perpétuelle, et, qui plus est, libre et exempt, non seulement de tout péché, mais de tout mouvement des passions et de toute espèce de changement » *(Hist. de la phil.)* — Voir Mgr Freppel, *Clément d'Alexandrie.* L'abbé Cognat est l'auteur d'une étude sur le même sujet (1859).

cependant que le chrétien parfait, parvenu à la gnose, doit s'abstenir de tout espoir de récompense.

Les ouvrages de S. Clément qui nous sont parvenus sont les suivants : les *Stromates*, en 8 livres, recueil de pensées et de maximes ; le *Pédagogue*, morale en 3 livres ; une *Exhortation aux Gentils ;* un opuscule avec ce titre : *Quel riche sera sauvé ?*

194. **Origène** (185-254) succéda à Clément, dans la direction de l'école chrétienne d'Alexandrie. Fils du martyr Léonide, dont il vit trancher la tête, il montra le même zèle pour la foi, et il ne tint pas à lui qu'il ne partageât le même supplice; mais, après avoir encouragé son père à mourir, il céda aux larmes de sa mère. Il avait alors 17 ans ; trois ans plus tard, l'évêque Démétrius le fit monter dans la chaire de Clément. Malheureusement la vivacité de son intelligence, l'ardeur incroyable qu'il apporta à l'étude, l'érudition immense qui en fut le fruit, ne furent pas dirigées par une prudence égale. On sait que, dans son désir intempérant de s'affranchir des liens de la chair, il osa se mutiler lui-même; il réprouva plus tard cet acte qui ne révoltait pas les mœurs de cette époque comme il nous révolte aujourd'hui.

Pour en venir à ses doctrines, son platonisme lui fit admettre, si tout ce qu'on lui attribue est authentique, de nombreuses et graves erreurs qui, envisagées en elles-mêmes et non pas dans l'intention de leur auteur, sont incompatibles avec la foi. C'est à ce point, qu'on a pu regarder son enseignement comme l'origine de la plupart des hérésies qui divisèrent l'Eglise peu de temps après, touchant les dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la grâce.

Ses écrits apologétiques n'auraient donc pas moins compromis la vérité chrétienne qu'ils ne l'auraient défendue. Il est certain qu'il interpréta l'Ecriture avec une hardiesse qui a paru plus tard de la témérité. Il regarda la création comme nécessaire et éternelle, du moins celle du monde supérieur, du *ciel*, dont parle le premier verset de la Genèse. Avec Platon, il admit la préexistence des âmes et supposa qu'elles ont été liées à des corps pour l'expiation de fautes personnelles; il dénaturait ainsi le dogme du péché originel. Au lieu de ne voir qu'une pluralité de facultés dans l'homme, il distingua, à côté de l'âme raisonnable, une âme inférieure et matérielle. Avec les stoïciens, il pensa que toute la nature est animée, et que des génies président à tous les mouvements et à la vie dans l'univers. Chose étrange, tout en exagérant ainsi la spiritualité de l'âme, il pense qu'elle n'existe jamais sans une sorte de corps subtil ou d'enveloppe légère, analogue à l'ombre des mânes et au *périsprit* que supposent nos modernes spirites. Il croit encore que tous les esprits sont égaux originairement et que leur inégalité vient toute de leur chute ; il ajoute qu'ils retourneront tous à leur premier principe, après une expiation ou une épreuve plus ou moins longue, par la vertu de J.-C.

Ces erreurs soulevèrent contre lui les réclamations des évêques et des fidèles. Ayant été ordonné prêtre à Césarée, au cours d'un voyage, son ordination et sa doctrine furent désavouées par son propre évêque, Démétrius, et par ses successeurs ; il dut même renoncer à rentrer à Alexandrie. Il vécut encore 23 ans, le plus souvent à Tyr et à Césarée, où il fonda une riche

bibliothèque (1) et, bien qu'il n'y formât pas de nouvelle école, il ne cessa d'être l'oracle de tout l'Orient. Il souffrit la persécution et la torture, lors de la persécution de Décius, et mourut à Tyr peu de temps après.

Les points défectueux de la doctrine d'Origène ne doivent pas nous cacher ses mérites. Pendant vingt-cinq ans, son enseignement eut un profond retentissement et illustra toute l'Eglise. Sa réputation était telle, que Mammée, l'impératrice mère, désireuse de l'entendre, le fit venir d'Alexandrie à Antioche, escorté par une garde d'honneur.

Parmi ses immenses travaux d'érudition, d'apologétique et de philosophie, dont plusieurs sont perdus, il faut remarquer surtout son édition de la Bible à six colonnes ou les *Hexaples*, sa *Défense du christianisme contre Celse* (2) et le *Traité des principes*. On lui a attribué les *Philosophoumena* ou *Réfutation des hérésies*, mais sans fondement. Le véritable auteur serait peut-être Caïus, prêtre de l'Eglise de Rome, selon M. Denis (3).

Les philosophes chrétiens qu'il nous reste à signaler sont plus ou moins célèbres et n'ont pas exercé la

(1) Eusèbe y trouva plus tard les monuments précieux qu'il enchâssa dans son *Histoire*.

(2) On ne sait si cet adversaire du christianisme était platonicien, péripatéticien ou épicurien. Son *Discours véritable*, dirigé contre les Juifs et les chrétiens, fut réfuté par Origène. Voilà pourquoi le nom de Celse est si souvent associé à celui de Porphyre, philosophe bien plus célèbre et également ennemi de l'Evangile.

(3) Voir, sur Origène : Mgr Freppel, *Origène* (1868) ; J. Denis, *De la philosophie d'Origène* (1884), ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales, qui avait mis ce sujet au concours. M. Denis l'a traité au point de vue du rationalisme.

même influence, mais l'histoire de chacun d'eux contribue à nous faire connaître l'état des esprits, au moment où le monde changeait de bases philosophiques et religieuses.

195. **Némésius** (fin du IVe siècle), évêque d'Emèse (Cœlésyrie), est l'auteur d'un *Traité de la nature de l'homme*, qui résumait admirablement la psychologie chrétienne de l'époque : l'immortalité de l'âme y est notamment démontrée. Malgré certaines critiques, auxquelles nous ne pouvons complètement souscrire, Egger reconnaît que « Némésius a, sur la constitution de ce monde, sur la gradation des créatures, depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, sur les mystères de l'union de l'âme et du corps, sur les variétés de la sensation, une foule de vues profondes et justes ; il a un sentiment très haut de la liberté humaine, il proteste avec une heureuse logique contre le fatalisme qui prétend soumettre nos actions à l'influence des astres, etc. (1). »

Ajoutons que la psychologie de Némésius témoigne de connaissances métaphysiques et de connaissances expérimentales remarquables pour l'époque. Ainsi Némésius distingue très bien les facultés et détermine souvent avec succès le siège des facultés internes : mémoire, imagination, etc. On voit, par cet exemple, que les connaissances médicales et pratiques étaient cultivées dans les écoles d'Orient et que, là encore, comme plus tard en Espagne, les Arabes furent des disciples ou des intermédiaires plutôt que des initiateurs.

196. **Synésius** (mort vers 431). — Un autre

(1) Dans le *Dictionn. des sciences phil.*

évêque, dont la vie et les écrits nous font assister et mieux encore aux victoires du christianisme sur les philosophies rivales, est Synésius, esprit très indépendant. Né à Cyrène et élevé dans les idées néo-platoniciennes, il suivit avec enthousiasme, à Alexandrie, les leçons d'Hypatie et se passionna pour la philosophie au point de mépriser les richesses et les fonctions honorables auxquelles il pouvait prétendre. Il consentit cependant à plaider la cause de ses concitoyens, à Constantinople. Il y passa trois ans à solliciter des secours auprès de l'empereur, et revint vers 400. Il séjourna ensuite à Alexandrie et s'y maria vers 403. Un peu plus tard, les habitants de Ptolémaïs, capitale de la Cyrénaïque, l'élurent pour évêque. Synésius, qui n'était pas encore baptisé, et que ses idées philosophiques éloignaient du christianisme autant qu'elles l'y attiraient, hésita longtemps, faisant même des réserves qui équivalaient à un refus. Il accepta à la fin, et se consacra tout entier au soin de son peuple, qu'il défendit contre les exacteurs romains, aussi bien que contre les barbares. Son frère, Evoptius, lui succéda. Il reste de Synésius 156 *Lettres*, dont 7 à Hypatie, un *Discours à Arcadius sur les devoirs de la royauté*, *Dion ou de la direction de soi-même*, *l'Egyptien ou de la Providence*, un traité des *Songes*, de belles *Hymnes religieuses*, un curieux *Eloge de la calvitie*. Ses œuvres ont été publiées par Petau et traduites en français par Druon (1878). Elles montrent les divers états d'esprit où se trouvèrent, sans doute, bien des philosophes païens, d'abord tout imprégnés des idées grecques et païennes, puis conquis à la foi par la beauté de l'Evangile.

197. **Autres Pères de l'Église.** — Nous pour-

rions citer ici tous les Pères de l'Eglise grecque ; mais leurs noms appartiennent surtout à l'histoire de la théologie. Nous en signalerons seulement quelques-uns : saint Irénée, saint Basile, les deux saints Grégoire.

Saint Irénée (140-202), mort évêque de Lyon, où il succéda à saint Pothin (177) et fut martyrisé sous Septime-Sévère, appartient à l'Eglise latine par le siège qu'il occupa avec tant d'éclat, mais à l'Eglise grecque par ses origines. Né à Smyrne ou dans les environs, il eut pour maîtres saint Papias et saint Polycarpe. Il réfuta les gnostiques et les valentiniens, dans un ouvrage écrit en grec et resté célèbre, qui atteste une grande érudition : *Adversus hæreses*. Le texte grec en a été perdu en grande partie ; mais la traduction latine, faite du temps même de l'auteur, a été conservée.

Saint Basile le Grand (329-379), de Césarée (Cappadoce), était frère de saint Grégoire de Nysse, de saint Pierre de Sébaste et de sainte Macrine. Il étudia à Constantinople et à Athènes, où il se lia avec Grégoire de Nazianze et le prince Julien, qui devait plus tard apostasier et monter sur le trône impérial. Basile professa d'abord la rhétorique et exerça la profession d'avocat, dans sa ville natale ; puis il se retira dans une solitude du Pont, fonda un monastère et rédigea une règle religieuse, qui a été généralement acceptée en Orient. Elevé sur le siège de Césarée, il combattit les hérétiques et rendit de grands services à l'Eglise. Il a laissé des *Homélies*, des traités de *Morale* et *d'ascétisme*, l'*Hexaméron ou les six jours de la Création*, d'autres *Commentaires* sur diverses parties de l'Ecriture, un traité de la *Lecture*

des auteurs profanes, un grand nombre de *Lettres*. Saint Basile, qui connaissait également les lettres sacrées et les lettres profanes, s'est plu à montrer comment les premières peuvent s'inspirer des secondes.

Saint Grégoire de Nazianze (328-389) surnommé *le Théologien*, étudia à Césarée de Palestine, à Alexandrie et à Athènes. Il fut successivement évêque de Sasima et de Nazianze, en Cappadoce, puis appelé par Théodose au siège de Constantinople; mais, devant les oppositions qui se déclarèrent (381), il se retira en Cappadoce. Il a laisssé des *Sermons*, des *Lettres*, des *Poésies*, en particulier un poème *Sur les vicissitudes de sa propre vie*. Comme son ami et compatriote, saint Basile, Grégoire de Nazianze alliait les lettres sacrées aux lettres profanes. Il reprochait surtout à Julien d'avoir voulu déshériter les chrétiens du trésor de la science, en fermant les écoles chrétiennes.

Saint Grégoire de Nysse (330-396), frère de saint Basile, né à Sébaste, enseigna d'abord la rhétorique et vécut dans le monde. Il occupa le siège de Nysse, en 372, et combattit les ariens. Il a laissé un grand nombre d'ouvrages : des *Homélies*, un *Hexaméron*, des traités *de la Formation de l'homme*, *du Destin*, *de la Perfection chrétienne*, etc., des *Lettres*.

L'auteur dont nous avons à parler maintenant, est bien moins connu que les précédents, mais intéresse davantage l'histoire de la philosophie.

198. **S. Denys** dit **l'Aréopagite** (v[e] s.). — Les œuvres de S. Denys sont justement célèbres, et elles ont joui d'une grande autorité au moyen âge. Cependant rien n'est moins certain que le caractère de leur

auteur et l'époque où il a vécu. On l'a confondu souvent avec Denys l'Aréopagite, converti par S. Paul, à la suite de son discours à l'Aréopage; mais il paraît avoir vécu bien plus tard, vers le ve siècle, comme en témoignent ses idées, son style et les mots grecs dont il se sert. Il adhérait fermement à tous les dogmes chrétiens, et il était fort versé en même temps dans les doctrines platoniciennes et dans la mystique. Les ouvrages qui lui sont attribués et qui nous sont parvenus sont: *de la Hiérarchie céleste; de la Hiérarchie ecclésiastique; des Noms divins; Théologie mystique;* une dizaine de *Lettres* sur divers sujets de théologie. Dans la *Hiérarchie céleste*, Denys traite de la nature des anges et du monde angélique. Dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, il traite du sacerdoce chrétien, qui est à l'image du ministère angélique. Dans le traité des *Noms divins*, il marque la vraie signification des noms attribués à Dieu, et partant la nature de la connaissance que nous avons de Dieu. Enfin, dans la *Théologie mystique*, sont agités les problèmes les plus difficiles de la théologie sacrée et de la théologie naturelle.

L'une des vérités sur lesquelles il insiste le plus, parfois en termes bien obscurs, c'est la transcendance de l'Être divin, en vertu de laquelle Dieu reste toujours incompréhensible et ineffable, alors même qu'il est le mieux démontré : Dieu, dit-il, n'est ni pensé, ni parlé, ni nommé ; il n'est rien des choses qui sont, il n'est connu dans aucune d'elles; il est tout entier en toutes choses, rien dans aucune; toutes choses le font connaître à tous, rien ne le fait connaître à personne. Nous pouvons en effet, selon S. Denys, énoncer sur Dieu ces affirmations contraires. De ces passages

et d'autres semblables, il est facile d'abuser, et c'est ce qu'ont fait les panthéistes; mais la vraie doctrine qu'ils contiennent a été admirablement commentée et justifiée par l'Ange de l'Ecole, sans parler des autres scolastiques. Denys explique ensuite le mal, non pas comme une entité positive, ni comme une négation, mais comme une privation; il n'est produit par le bien que d'une manière indirecte. En résumé, S. Denys est peut-être l'auteur qui s'est le mieux servi du platonisme pour expliquer les dogmes les plus élevés de la théologie et les mystères les plus obscurs (1).

199. **David l'Arménien** n'a été vraiment connu que vers le commencement du XIX[e] siècle. Il florissait vers 490. Ses ouvrages lui assignent un bon rang parmi les philosophes, les théologiens et les grammairiens de cette époque. Envoyé à Athènes par son évêque, vers le temps où Proclus y enseignait, il s'instruisit à fond de la philosophie et de la littérature grecques; et l'on peut croire que les lumières qu'il en rapporta dans son pays, contribuèrent beaucoup à sa régénération. Aussi ses compatriotes reconnaissants l'ont-ils regardé comme « le très grand et invincible philosophe de la nation arménienne ». Il composa en arménien ou en grec, ou même en ces deux langues, qu'il maniait avec le même talent, divers ouvrages, notamment des commentaires d'Aristote, qui complètent ceux d'Ammonius et de Simplicius. On peut voir, par cet exemple, que la philosophie grecque continuait à être fort répandue dans tout l'Orient; les chrétiens

(1) V. *Œuvres de S. Denys l'Aréopagite*, trad. du grec par Mgr Darboy (1845; 1892, 2e éd.).

et les païens la cultivaient à l'envi, et les Arabes, à la suite de leurs conquêtes, allaient s'en instruire à leur tour.

Zacharie de Mitylène (vi^{e} s.), surnommé *le Scolastique*, étudia la philosophie à Alexandrie, sous Ammonius; il suivit d'abord la carrière du barreau, puis embrassa l'état ecclésiastique. On a de lui deux ouvrages : l'un, intitulé *Ammonius*, est un dialogue, où il établit contre les alexandrins le dogme de la création et ses conséquences; l'autre est une réfutation des manichéens.

200. **Jean Philopon** (en grec, *ami du labeur*) ou *Jean le Grammairien* (vi^{e} et viie siècles) naquit à Alexandrie, étudia la philosophie et la théologie de son temps, et fonda une variété d'eutychianisme, le *trithéisme*; il adhéra aussi à l'erreur des phantasiastes et n'admit, avec eux, qu'une résurrection spirituelle. Loin de se laisser absorber par ses querelles théologiques, il écrivit beaucoup sur des matières de philosophie, et fut l'exégète infatigable des œuvres d'Aristote. Chose digne de remarque : chez Philopon, c'est le disciple et le commentateur d'Aristote qui se montre chrétien, tandis que le disciple de Platon parle plutôt en hérétique. Et peut-être est-il vrai que le platonisme n'a pas été moins funeste qu'utile à la cause de l'Evangile. Comme chrétien et comme commentateur d'Aristote, Philopon fut amené, sans doute, à réagir contre le néo-platonisme, dont il fut toujours, à beaucoup d'égards, le sectateur. De là ses deux ouvrages de polémique contre Jamblique et Proclus. Jamblique, après Porphyre, avait soutenu que les statues des dieux avaient quelque chose de la vertu divine : Philopon combat cette opinion dans les

Statues. L'ouvrage dirigé contre Proclus a pour titre : *de l'Eternité du monde*. Philopon y emploie toutes ses ressources. Il est aussi, l'auteur de sept livres sur la Cosmogonie de Moïse.

Vers l'époque où Philopon achevait sa carrière, l'Egypte était conquise par les Arabes. De ce moment daterait l'incendie ou la destruction de la fameuse bibliothèque d'Alexandrie. On a raconté aussi que Philopon demanda que la bibliothèque fût confiée à sa garde.

201. **S. Jean Damascène** ou de Damas (VIIIe s.), connu surtout comme Père de l'Eglise et théologien, mérite d'être signalé aussi comme philosophe. Il fut instruit par un précepteur italien, Côme, que son père avait racheté de captivité. Il succéda à son père dans la charge de conseiller du calife, mais la vivacité de sa foi lui attira une disgrâce ; il s'en releva plus tard, abandonna néanmoins la vie séculière, libéra ses esclaves, donna ses biens aux pauvres et se retira dans la laure de Saint-Sabas. Il dut recevoir la prêtrise, pour obéir au patriarche de Jérusalem, puis défendit par la plume le culte des images et visita Constantinople, où il espérait trouver le martyre. Il revint et finit dans sa solitude.

Si la philosophie de Damascène n'offre rien de bien particulier, du moins elle est affranchie de la plupart des erreurs ou des exagérations qui déparent trop souvent la doctrine des premiers philosophes chrétiens. Dans son livre *de la Foi orthodoxe*, il démontre l'existence et les perfections de Dieu, comme nous le faisons de nos jours. Si sa psychologie est incomplète, du moins elle est exempte des graves erreurs du platonisme. Dans son traité *de la Dialectique*

ou *de la Logique*, il s'inspire surtout des traditions péripatéticiennes; de même dans ses *Institutions premières* et sa *Physique*. Mais son respect pour l'autorité d'Aristote n'a rien d'outré. Voici, par exemple, en quels termes, il interpelle les monophysites : « Quel auteur respectable a jamais enseigné pareille doctrine? Et voudriez-vous peut-être nous opposer, comme un treizième apôtre, celui qui est pour vous S. Aristote? Voudriez-vous mettre un idolâtre au-dessus des docteurs divinement inspirés? » Il réfute aussi les manichéens, et de la même manière qu'on l'a toujours fait, en montrant que le mal moral vient tout de la liberté des créatures, de l'abus qu'elles ont fait des dons du Créateur.

202. **Photius** (IXe s.), patriarche schismatique de Constantinople, est l'auteur du *Myriobiblon*, connu sous le nom de *Bibliothèque de Photius*, et écrit sous ce titre : *Description et dénombrement des livres lus par nous*. L'analyste y fait connaître 279 ouvrages, dont plusieurs auraient été complètement perdus sans lui, et le jugement critique qu'il porte sur eux a été souvent ratifié par l'histoire. Signalons, en particulier, son analyse critique de la *Théologie arithmétique* de Nicomaque de Gérase, pythagoricien du IIe siècle de l'ère chrétienne, qui tenta de restaurer la philosophie des nombres. Photius a résumé aussi les *Pyrrhonia* d'Ænésidème.

203. **Psellus** (vers 1018-1079) est un autre polygraphe byzantin. Au moment où l'Occident allait régénérer la philosophie et lui donner une forme nouvelle, originale et puissante, l'Orient ne faisait que répéter, en les affaiblissant, les enseignements passés. Secrétaire et ministre de Constantin Monomaque,

Psellus lui persuada de rouvrir l'Académie byzantine, fermée sous Basile II, et il y enseigna lui-même toutes les connaissances, particulièrement la philosophie, expliquant les anciens auteurs, les poètes, les philosophes, Aristote et surtout Platon, le précurseur du christianisme, disait-il, le plus grand génie que le monde eût jamais connu. Il expliquait les mythes homériques, se flattant d'y retrouver les mêmes vérités que dans l'Ancien Testament. Parmi ses auditeurs il comptait des Grecs, des Arabes, des Persans et des Occidentaux. Loin de se scandaliser d'abord de ses interprétations, le clergé de Constantinople assistait à ses leçons. Mais son enseignement souleva ensuite des contradictions de la part de Xiphilus, son ami d'enfance, partisan de la philosophie d'Aristote. Pour pacifier ces différends, l'empereur ne trouva rien de mieux que de fermer l'Académie et par conséquent la bouche aux deux philosophes, et les attacha à sa cour. Psellus eut le titre, que d'autres avaient déjà porté, de *prince des philosophes*. Un peu plus tard, Xiphilus et Psellus se firent moines; mais Psellus, qui avait montré moins d'empressement à se retirer dans la solitude que son ami, devint suspect, pour ses idées philosophiques, à ses confrères et à Xiphilus en particulier; il rompit en quittant scandaleusement le monastère. Accueilli néanmoins par l'impératrice Théodora, il joua un rôle important à la cour de cette princesse et de ses successeurs. Après le règne d'Eudoxie et de Romain Diogène, il fit avoir le trône à Michel Ducas, dont il avait été précepteur; mais il n'en fut pas moins disgracié un peu plus tard. Rendu au culte de la philosophie, il retrouva son adversaire Xiphilus, monté cette fois sur le siège de

Constantinople. La lutte recommença, mais Psellus survécut à son adversaire; il prononça même son oraison funèbre, sans s'interdire pourtant la critique de ses idées philosophiques. La fin de sa vie n'est pas connue.

La restauration des études dont il avait pris l'initiative fut éphémère. Quant à ses ouvrages, ils témoignent d'une grande activité d'esprit et d'une science très étendue; mais ils brillent moins par la profondeur, ils manquent de cette spontanéité et de cette flamme qui marquent l'origine des grands mouvements philosophiques.

Un de ses ouvrages les plus intéressants est celui des *Questions sur toute espèce de sujets*. Il y soulève sans ordre une foule de problèmes, les discutant parfois à la manière d'un païen : ainsi l'origine du monde, celle de l'âme, le problème de la destinée. Son dialogue sur l'*Opération des démons* est non moins curieux. Il y décrit les abominables superstitions de la secte des Thontracides, contre laquelle dut sévir le pouvoir impérial aussi bien que le pouvoir ecclésiastique.

204. **Jean Italus** (ou d'Italie) ou *Hypatus* (XIe s.) fut le disciple, puis l'adversaire et le successeur de Psellus, dans la charge de philosophe en chef ou *Hypatus*. A la fois éloquent et souple, il sut être l'artisan de sa fortune ; mais il n'enseigna guère à ses auditeurs que la rhétorique et une logique qui ressemblait trop à la sophistique. Plus tard, il vit son crédit diminuer, son enseignement suspecté d'hérésie et ses livres condamnés. On a de lui des commentaires d'Aristote.

Anéponyme (XIIIe s.), autre philosophe byzantin, a

commenté aussi Aristote et particulièrement l'*Organon*.

Pachymère (1242-1310) est connu comme historien du règne de Michel Paléologue et aussi comme l'auteur de deux *Paraphrases* : l'une des œuvres de S. Denys l'Aréopagite; l'autre, des œuvres d'Aristote.

Conclusion. — L'état où était tombée la philosophie à Constantinople, au moment où la scolastique poussait en Occident ses rejetons les plus vigoureux, nous montre une fois de plus que l'histoire de la philosophie, ses progrès et sa décadence, se traduisent toujours de quelque manière dans la destinée des peuples.

On remarquera aussi que les Byzantins, qui ne cessèrent d'être à la source de la philosophie grecque et d'en posséder tous les trésors, ne surent rien tirer d'excellent de cette mine incomparable, alors que la révélation tardive des œuvres principales d'Aristote et de Platon devait marquer, pour l'Occident, la date d'une période exceptionnellement glorieuse : nous voulons parler du XIIIe siècle. On voit donc que l'enseignement et les traditions, fussent-ils les plus nobles, ne fondent la grandeur d'un peuple et d'une époque, qu'autant que les esprits qui sont appelés à bénéficier de cet enseignement et de ces traditions, les appellent et les reçoivent avec une curiosité ardente et une vigoureuse spontanéité.

CHAPITRE XI

PHILOSOPHIE DES PÈRES LATINS

---

205. **Philosophie grecque et philosophie latine.** — La philosophie des Pères grecs devait avoir la même fortune que les peuples chrétiens de l'Orient, à qui elle échut en partage. Au lieu de se développer naturellement et de susciter dans les esprits de nouveaux et puissants efforts, pour accorder de mieux en mieux la raison avec la foi, elle fut stérilisée par l'hérésie, le schisme et les vaines disputes. La dialectique et l'éloquence du Bas-Empire ressemblent que trop à celles des sophistes; et si, plus tard, les lettrés byzantins apportent à l'Occident des germes de renaissance intellectuelle, ils sont des intermédiaires et des traducteurs, plutôt que des initiateurs et des maîtres, sans compter que cette renaissance doit être littéraire plutôt que philosophique; ils sont moins les auteurs que les instruments d'une rénovation qu'ils inspirent, mais sans pouvoir la diriger.

Tout autre fut la destinée de la philosophie chrétienne chez les Latins. Elle prit forme peu à peu avec les Lactance et les Augustin; et quand les invasions furent accomplies et que les barbares eurent accepté l'Evangile, elle fleurit avec une vigueur nouvelle et exubérante, dont témoigne l'intensité de vie qui distingue les universités au moyen âge.

Au reste, la philosophie des Occidentaux ne fut point exclusive; elle hérita des enseignements des Pères grecs aussi bien que de ceux des Pères latins, et si elle communiqua imparfaitement avec la philosophie ancienne, il ne faut en accuser que le malheur des temps. Le moment devait venir où l'Orient, en se dévoilant de nouveau et mieux que jamais à l'Occident, provoquerait un nouvel et magnifique essor.

206. **Tertullien** (vers 160-245). — Le plus célèbre des premiers philosophes latins, qui malheureusement attrista ensuite l'Eglise par sa défection, est Tertullien, fils d'un centenier du proconsul d'Afrique. Né à Carthage, il y reçut, par les soins de sa mère, restée veuve de bonne heure, une éducation brillante. Les connaissances philosophiques et juridiques enseignées avec éclat dans les écoles de Carthage, lui devinrent familières et il y excella à son tour. Il suivit pendant quelque temps la carrière du barreau. On sait encore qu'il fut marié, car plusieurs de ses écrits sont adressés à sa femme. Né dans le paganisme, il embrassa la foi chrétienne, comme tant d'autres âmes généreuses et éclairées; il fut même ordonné prêtre. Mais il apportait au service de l'Eglise un caractère âpre et intempérant, en même temps qu'une âme ardente, une imagination riche, une érudition étonnante et une éloquence admirable, celle-ci déparée souvent par des fautes graves de style et de goût : bref, toutes ses qualités étaient contre-balancées par de grands défauts. Ainsi s'expliquent ses rares mérites et ses lamentables écarts.

Après avoir composé, dans la première partie de sa vie, une *Apologétique* et tant d'autres ouvrages dont l'Eglise lui sera éternellement reconnaissante, il

tomba dans les erreurs de Montan et s'en laissa imposer par les prétendues visions de ce faux prophète. Dans son zèle amer, il ne se borna pas à revendiquer pour l'Eglise les droits qu'elle tient de la loi naturelle ou de son institution même, mais il attaqua avec la même ardeur les droits de la raison : à la différence des Pères grecs (S. Justin, S. Basile, etc.), il déprécia trop la philosophie privée des lumières de l'Evangile et regarda les philosophes comme les patriarches des hérétiques. Il est vrai que cette injuste sévérité ne l'empêche pas de reconnaître ailleurs, dans des passages restés célèbres, que la voix de tous les peuples rend témoignage à la divinité et que l'*âme est naturellement chrétienne*. Dans son indignation contre le relâchement qu'il croyait voir dans l'Eglise romaine, il professe une morale rigoriste, qui se réfute d'elle-même, proscrivant par exemple les secondes noces, à l'égal de l'adultère, soutenant qu'il n'est jamais permis de fuir le martyre, anathématisant le théâtre et même les lettres profanes, comme pourraient le faire aujourd'hui les ennemis les plus intolérants des classiques païens. C'est donc avec raison qu'on a pu le regarder comme l'ancêtre des jansénistes.

En même temps qu'il commettait ces excès au point de vue de la morale, il compromettait les dogmes les plus importants, en soutenant, par exemple, que l'âme est produite par la génération ; qu'elle est corporelle d'une certaine manière et soumise à la condition du sexe, au même titre que le corps. Tertullien va jusqu'à dire que Dieu lui-même est un corps. Il est vrai qu'il paraît confondre la notion de *corps* avec celle de *substance*. Il est bon aussi d'ajouter que la plupart des erreurs de Tertullien datent de son adhésion au

montanisme. Au reste, il ne fut pas fidèle à cette hérésie et les réfuta à peu près toutes, avec la même ardeur, donnant ce singulier spectacle d'un homme qui combat à peu près toutes les erreurs, sans pouvoir se fixer lui-même dans la vérité.

Malebranche a fort bien expliqué les défauts et les qualités de Tertullien dans le passage suivant, tiré de la *Recherche de la vérité* (livre II, 3e p. chap. 3). Il sera bon de s'en souvenir toutes les fois que nous rencontrerons des philosophes de même caractère. Tel fut, par exemple, Lamennais, que l'on a comparé souvent au philosophe de Carthage. « Tertullien, dit Malebranche, était à la vérité un homme d'une profonde érudition, mais il avait plus de mémoire que de jugement, plus de pénétration et plus d'étendue d'imagination que de pénétration et d'étendue d'esprit. On ne peut douter qu'il ne fût visionnaire... Le respect qu'il eut pour les visions de Montanus et pour ses prophéties, est une preuve incontestable de la faiblesse de son jugement. Ce feu, ces emportements, ces enthousiasmes sur de petits sujets, marquent sensiblement le dérèglement de son imagination. Combien de mouvements irréguliers dans ses hyperboles et dans ses figures ! Combien de raisons pompeuses et magnifiques qui ne prouvent que par leur éclat sensible, et qui ne persuadent qu'en étourdissant et qu'en éblouissant l'esprit ! »

L'œuvre capitale de Tertullien est son *Apologétique*, composée vers 200, lors de la persécution de Septime-Sévère. On y lit ces fières paroles, citées si souvent : « Nous ne sommes que d'hier et déjà nous remplissons les villes et les villages, l'armée et les palais, le Sénat et le Forum ; nous ne vous avons laissé

que vos temples... » — Citons encore, parmi ses nombreux ouvrages : un petit traité sur l'*Oraison dominicale*, une *Lettre aux Martyrs*, ses traités *De spectaculis*, *De idololatria*, *De testimonio animæ*, *De patientia*, *De baptismo*, *De præscriptionibus adversus hæreticos*, ses deux livres *Ad nationes*, ses livres *De habitu muliebri*, *De cultu feminarum*, *De virginibus velandis*, *De monogamia*, etc.

207. **Lactance** (vers 250-325). — Comme Tertullien, Lactance était d'Afrique et se convertit dans l'âge mûr, mais il apportait au service de la philosophie chrétienne un caractère et un talent bien différents. S. Jérôme l'a surnommé le *Cicéron chrétien*, et il mérite ce titre, en effet, par ses qualités littéraires et oratoires. Elles apparaissent dans ses écrits, remarquables par leur élégance, malgré quelques expressions barbares, qui attestent la décadence de l'époque. Lactance était, avant sa conversion, un des rhéteurs les plus estimés ; Dioclétien l'avait même choisi pour enseigner les lettres, à Nicomédie (290). Plus tard, Constantin lui confia l'éducation de son fils Crispus, vers 317. On pense que Lactance mourut à Trèves : il avait pu assister, dans sa vieillesse, au triomphe de l'Eglise.

Ses ouvrages, que Bossuet lui-même étudiait avec tant de fruit, comme ceux de Tertullien, sont riches de belles et nobles pensées, exprimées avec autant de simplicité que d'éclat. C'est Lactance, par exemple, qui a dit que le plus solide et le plus indestructible de tous les temples, c'est le cœur de l'homme. Ayant mis toute son âme, avec sa plume, au service de la foi, il dut naturellement se montrer sévère pour la philosophie profane ; il paraît la confondre plus d'une fois

avec le paganisme lui-même, dont elle était l'un des plus fermes soutiens; il lui reproche justement ses contradictions et son impuissance. Mais, pour avoir toute la pensée de Lactance sur ce sujet, il ne faut point le juger par tels ou tels textes en particulier. Ailleurs il professe le même et sage éclectisme que S. Clément d'Alexandrie. Il n'y a donc pas ici, entre les Pères grecs et les Pères latins une divergence d'opinions aussi grande qu'on a bien voulu le dire. Qu'on pèse, par exemple, ces paroles remarquables : « Si quelqu'un recueillait les vérités éparses dans les diverses écoles philosophiques, en faisant un choix, les réunissait en un corps, sans doute, il ne se trouverait pas en dissentiment avec nous. Mais celui-là seul peut exécuter avec succès une telle entreprise, qui est exercé à connaître le vrai, c'est-à-dire qui est instruit par Dieu même ; que si un homme y réussissait par hasard, il serait certainement un philosophe, et, quoiqu'il ne pût appuyer cette doctrine sur des témoignages divins, la vérité s'y manifesterait elle-même par sa propre lumière ; c'est pourquoi il n'y a pas d'erreur plus grande que celle de ceux qui, après s'être attachés à une secte, condamnent toutes les autres, s'armant pour le combat sans savoir ce qu'ils doivent défendre ou attaquer. C'est à cause de ces disputes qu'il n'a existé aucune philosophie qui embrassât entièrement le vrai, car chaque doctrine possédait seulement en elle quelque parcelle de la vérité » (1).

La méthode éclectique à laquelle Lactance se rallie dans ce passage, est également irréprochable et fé-

(1) Cité dans le *Dictionn. des sciences phil.*

conde. Ailleurs il exprime heureusement, dans une brève formule, les vrais rapports de la philosophie et de la religion : « Pas de religion sans sagesse, dit-il ; pas de sagesse sans religion. » On comprend qu'il était difficile, à l'époque où vivait Lactance, de le démontrer aussi bien qu'on l'a fait depuis ; mais son œuvre apologétique n'en est pas moins remarquable. S'il n'y expose pas toujours exactement la doctrine de l'Eglise, du moins il y brille par sa réfutation du paganisme. D'ailleurs, à cette époque, le dogme chrétien n'avait pas trouvé toutes ses formules. Il n'est donc pas étonnant que Lactance se soit exprimé imparfaitement sur l'éternité et quelques autres attributs de Dieu.

Son ouvrage capital est celui des *Institutions divines*, dirigé contre le polythéisme et la philosophie païenne. Il faut remarquer aussi son livre de *la Mort des persécuteurs*, qu'on a pu imiter ou continuer si souvent. Il est remarquable, en effet, que la justice de Dieu atteint d'ordinaire, même en ce monde et d'une manière visible, les persécuteurs les plus déclarés de son Eglise. Signalons encore le traité de *la Colère de Dieu*, et enfin celui de *l'Œuvre de Dieu*, son premier ouvrage peut-être, où il attaque les épicuriens et démontre la Providence par l'étude de l'âme et du corps.

Arnobe. — De Lactance nous rapprocherons Arnobe, qui fut son maître. Né à Sicca (Numidie), il enseigna d'abord les lettres et la philosophie païenne. Il embrassa la foi vers 295, et prit place parmi les apologistes par son *Traité contre les Gentils*, où il combat le polythéisme avec beaucoup de verve et d'énergie. — Un autre *Arnobe*, dit *le Jeune*, vivait

au ve siècle, à Marseille ou à Lérins. Il embrassa le semi-pélagianisme et combattit S. Augustin.

208. **S. Augustin** (354-430). *Sa vie; ses ouvrages.* — Mais le docteur et le philosophe chrétien qui devait éclipser tous les précédents et conquérir une place sans pareille dans l'histoire de l'Eglise, est S. Augustin. Il naquit en Afrique, à Tagaste, un siècle environ après Lactance, deux siècles après Tertullien. Son père, Patrice, n'avait qu'une fortune médiocre; il était païen. Mais la mère d'Augustin, Monique, était chrétienne; elle ne laissa pas mourir son époux sans le gagner à la foi, et, plus tard, Augustin lui-même lui dut sa conversion.

Elle instruisit son fils des vérités chrétiennes; mais le jeune homme, qui était excellemment doué au point de vue des qualités de l'esprit, se laissa ensuite abuser par les manichéens et surtout par ses propres passions. Il a raconté tous les orages de sa vie dans les *Confessions*, qui n'ont que le titre de commun avec celles de Rousseau, tant l'esprit qui les dicta est différent. Après avoir étudié la grammaire à Tagaste, les lettres à Madaure, la rhétorique à Carthage, et passé quelque temps au barreau de Tagaste, il professa la rhétorique à Carthage (379), puis quitta l'Afrique à l'insu de sa mère et porta ses talents à Rome et à Milan, où il retrouva Monique accourue auprès de lui. C'est là que la Providence l'attendait, comme Paul sur le chemin de Damas. Au pied de la chaire d'Ambroise, Augustin rouvrit les yeux à la lumière et rompit enfin les liens de la passion qui l'arrêtaient encore. Il n'avait alors que trente-deux ans, et sa conversion fut complète et admirable. L'année suivante il recevait le baptême des mains d'Ambroise. Peu après il perdit sa

mère, à Ostie, au moment de se rembarquer avec elle et dans des circonstances touchantes, que la poésie et l'art ont célébrées.

De retour en Afrique, il fut élu pour le sacerdoce par le peuple d'Hippone, puis choisi bientôt pour coadjuteur par l'évêque Valère, auquel il succéda. Augustin, n'étant encore que simple prêtre, avait brillé au concile de Carthage (398); avec quelques amis il avait fondé une communauté religieuse, à laquelle il avait donné une *règle*, qui a été prise pour base de leurs constitutions par beaucoup d'ordres religieux de l'Occident. Pendant son long épiscopat, il fut la lumière de l'Eglise, se mêlant ardemment à toutes les luttes contre les manichéens, les donatistes, les pélagiens et autres hérétiques. Leurs erreurs furent l'occasion de la plupart de ses ouvrages. Il mourut à soixante-seize ans, pendant le siège d'Hippone par les Vandales, après avoir demandé à Dieu de ne pas survivre à la défaite de son peuple. Les barbares, entrés dans la ville, respectèrent le corps du saint et sa bibliothèque.

Parmi les nombreux ouvrages d'Augustin, ceux qui intéressent le plus la philosophie sont les suivants, particulièrement les premiers : *Contre les Académiciens* (3 livres); *De la vie heureuse*; *De l'ordre* (2 livres); *De l'immortalité de l'âme*; *De la quantité de l'âme;* ses *Lettres* (les 14 premières); *les Soliloques; Du Maître; Du libre arbitre*; *Des mœurs de l'Eglise; De la vraie Religion; Conférence contre Fortunat; Contre Fauste et les manichéens* (33 disputes); *De la créance des choses que l'on ne conçoit pas*; *De la Cité de Dieu; les Confessions; De la nature contre les manichéens; De la Trinité.*

Enfin n'oublions pas ses *Rétractations*, qui honorent sa sincérité, en même temps qu'elles attestent sa parfaite liberté d'esprit.

Si l'on veut déterminer maintenant les traits essentiels du génie d'Augustin, il faut dire d'abord que nul n'a mieux uni l'étendue et la variété du savoir à l'amour ardent de la vérité. A vingt ans, la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron le rendit enthousiaste de l'éloquence et de la philosophie. Il étudia les catégories d'Aristote, se préoccupant de pénétrer le fond des choses autant que de les exprimer avec éclat. Mais son âme mystique et sentimentale s'éprit surtout des théories platoniciennes, qui contribuèrent à le détacher du manichéisme. Il s'efforça plus tard, et avec succès, de les corriger, pour les appliquer à l'interprétation des dogmes chrétiens. Se rendre compte de toutes ses croyances et ne se servir de la science que pour mieux s'attacher à la vérité et à Dieu, telle est sa préoccupation constante. Aussi le docteur et le philosophe, en saint Augustin, sont bien au-dessus du rhéteur. Celui-ci néanmoins se place au premier rang des écrivains du temps, par l'élégance et la richesse du style, la finesse de l'esprit, l'ingéniosité et la profondeur des aperçus. S'il est subtil à l'excès et abuse de l'antithèse, il cède en cela aux préjugés littéraires de l'époque. Ces défauts n'altèrent pas le fond de la doctrine, qui est réellement admirable. En voici les points principaux.

209. **Philosophie de S. Augustin.** — S. Augustin définit la sagesse ou la philosophie non seulement comme la connaissance, mais encore comme la recherche diligente *(diligens inquisitio)* des choses divines et humaines, par rapport à la vie bienheu-

reuse. La science philosophique, en effet, ne se conçoit guère sans le goût, l'esprit, la curiosité philosophique. Tout en remarquant, avec Cicéron, que rien n'échappe au domaine de la philosophie *(rerum humanarum divinarumque... scientia)*, il a fort bien remarqué, d'autre part, que les objets propres de la philosophie sont l'âme humaine et Dieu : *Deum et animam scire cupio.* Il met aussi en toute évidence les vrais rapports de la philosophie avec la religion, de la raison avec l'autorité et la foi. L'autorité précède la raison : *l'homme est un être enseigné*, dira plus tard Lacordaire ; mais la raison s'éclaire ensuite de ses propres lumières, et d'autant mieux qu'elle a été plus docile : *Credimus ut agnoscamus. Crede ut intelligas.* L'autorité parle avant la raison individuelle ; mais celle-ci prend conseil d'elle-même pour s'en rapporter à l'autorité ; il lui appartient de critiquer la valeur des témoignages auxquels elle se rend : *Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur cui sit credendum.* Cette indépendance de la philosophie, dans son propre domaine, ne fait donc pas qu'elle se suffise : sans la foi elle est forcément incomplète, elle est un exercice pour l'esprit plutôt qu'une lumière.

S. Augustin accepte la division traditionnelle de la philosophie, donnée par Platon et rapportée par Cicéron, et il attribue justement la première place à la logique ou philosophie rationnelle. C'est la logique qui *sait savoir*, qui *apprend à apprendre :* elle est la science de la science. La science a pour objet immédiat et pour moyen indispensable les idées générales : elles sont donc d'une importance extrême. Ici Augustin se montre favorable à la théorie des idées ;

comme Platon, il est séduit par la beauté de ce monde intelligible. Mais son platonisme ne l'empêche pas d'être éclectique. Il a très bien compris l'utilité particulière de la logique, notamment dans l'interprétation des Ecritures ; et il est un de ceux qui ont le mieux mérité de cette science, en réfutant les académiciens sceptiques et en faisant ressortir, bien avant Descartes, l'importance des faits d'expérience intime. La méthode psychologique, si vantée au XIXe siècle, lui est familière. Le *Cogito, ergo sum*, se rencontre sous sa plume, quand il poursuit le scepticisme absolu dans ses derniers retranchements. « On a pu mettre en question, dit-il, si la vie vient de l'air ou du feu ; mais qui a pu jamais douter qu'il vit, se souvient, comprend, veut, pense, sait et juge ? Car enfin, alors même qu'il doute, il vit; s'il doute, il comprend qu'il doute ; s'il doute, il veut être certain ; s'il doute, il pense, il sait, du moins, qu'il ne sait pas. » Non content de bien déterminer les premiers faits rigoureusement certains, les premières vérités de l'ordre pratique, il montre comment les sens extérieurs eux-mêmes peuvent nous donner la certitude : il suffit que leur témoignage soit dûment critiqué par la raison. Et ainsi la raison, avec l'intelligence, dont elle est l'exercice, nous donne le critérium suprême, la pierre de touche qui sert à éprouver tous les témoignages, ceux des sens comme ceux d'autrui.

210. *Métaphysique et théodicée*. — Avec une logique si sûre, Augustin devait exceller en métaphysique et surtout en théodicée. La philosophie de la nature le trouvait moins bien préparé. Cependant il est un de ceux qui ont le mieux expliqué les concepts si importants de *matière première* et de *forme*

substantielle. Il est moins heureux, quand il doute de la distinction réelle de l'étendue et de l'essence des corps, comme aussi quand il admet la divisibilité à l'infini. De même encore, quand il suppose que des germes (*rationes seminariæ*) ont été déposés dans la nature par son Auteur, de manière à donner plus tard et en leur temps toutes les espèces. Cette hypothèse est introduite pour maintenir ce sentiment, que Dieu aurait créé simultanément toutes les espèces : *Creavit omnia simul*. Elle favoriserait le transformisme, si, d'autre part, l'on suppose que les mêmes germes produiraient successivement plusieurs espèces différentes. Mais nous ne voyons pas que S. Augustin soit allé jusque-là. D'ailleurs rien n'empêche de dire qu'il y a des germes d'êtres inférieurs, restés encore inertes au sein de la nature, qui n'attendent que l'occasion favorable, disons plutôt le moment providentiel, de se développer.

Mais saint Augustin, avec son âme de poète et de mystique, se complaît surtout et excelle dans la théodicée. Nul philosophe n'a mieux parlé, avant lui, de Dieu et de tous ses attributs; nul n'a mieux compris la simplicité et la transcendance de la nature divine : *Dieu est tout ce qu'il a*, dit-il. Parole profonde. C'est pourquoi Dieu est la Vérité même, la Vie, la Beauté et le Bien. En même temps, Augustin ferme la voie au panthéisme stoïcien et à tout autre, en ne permettant pas de confondre les attributs de Dieu avec ceux de la créature : l'immensité divine n'est point celle de l'espace créé; son éternité n'est point la durée des temps; mais le temps et l'espace ont été créés avec le monde. Les grandeurs créées ne sont donc que l'image des perfections divines; Dieu est

incompréhensible et ineffable; il est au dessus de nos concepts comme de nos paroles : *Verius enim cogitatur Deus quam dicitur, et verius est quam cogitatur*. A ces hauteurs, il s'inspire de Platon, sans doute; mais il le dépasse et le corrige; le monde des idées n'est pas intermédiaire entre Dieu et le monde sensible : les idées ou archétypes des choses sont en Dieu, sous la forme d'une Vérité unique et absolue, qui éclaire toute intelligence créée. Nous verrons tout à l'heure que ces vues d'Augustin ne sont pas aussi favorables à l'ontologisme qu'on l'a prétendu.

A plus forte raison, sa doctrine exclut-elle tout panthéisme. Il professe clairement le dogme de la création *ex nihilo*, non pas que le rien soit un élément et qu'il puisse être comparé à la matière première (*prope nihil*), dont toute créature sensible a été faite, mais parce que rien n'était avant la création du monde, hormis Dieu, avec sa puissance infinie, ses idées et ses desseins éternels. S. Augustin n'explique donc pas le mal comme l'ont fait les manichéens, les Perses et tant de philosophes; le mal n'est pas une propriété positive et essentielle de la matière, encore moins serait-il une substance : c'est une privation d'être, de beauté, de perfection, un manque d'ordre.

211. *Psychologie*. — La psychologie de S. Augustin est moins parfaite que sa théodicée, mais très remarquable encore. Ici encore il excelle à se servir de Platon, tout en le corrigeant. Il comprend admirablement la dignité de l'homme; il voit dans la pluralité de ses facultés (mémoire, intelligence, volonté) unies dans une même substance, l'image de la Trinité; il ne craint pas de dire que l'âme habite Dieu en quelque sorte. Plus tard on dira que Dieu contient les

âmes, comme l'espace contient les corps : pensée fort belle mais qu'il faut bien entendre; car la comparaison est équivoque et périlleuse. Il repousse la préexistence de l'âme, tout en établissant sa parfaite spiritualité. Il corrige même sur ce point plusieurs de ses prédécesseurs : Tertullien, Arnobe, Irénée, Tatien, etc. qui n'accordaient à l'âme qu'une spiritualité relative. S'il ne démontre pas très nettement l'immortalité de l'âme, du moins il donne tous les éléments de cette démonstration : comment l'âme qui connaît la vérité, l'absolu, pourrait-elle périr! Il la définit : Une substance douée de raison, disposée pour gouverner le corps. Proclus dira lui aussi, après Platon : L'homme est une âme qui se sert d'un corps. Mais Augustin a mieux compris que lui l'intimité de l'union de l'âme avec le corps : « l'âme est tout entière dans chaque partie du corps ». Il regarde l'âme comme si bien faite pour le corps, qu'il va jusqu'à douter de son origine, et c'est là un des points faibles de sa doctrine. Après avoir énuméré les principales opinions, il n'ose conclure. Il admettrait bien que chaque âme est créée en même temps qu'est formé le corps qu'elle doit animer; mais il se souvient que tous ont péché en Adam; et c'est pourquoi il regarde comme probable que toutes les âmes procèdent de celle d'Adam et tirent leur origine de la sienne : seule celle-ci, dans cette hypothèse, aurait été créée *ex nihilo*. On peut rapprocher cette hypothèse de celle des *raisons séminales*, dont nous avons parlé plus haut. Cette dernière est soutenable à certains égards, dans le sens que nous avons marqué; mais l'autre a été justement répudiée.

Au sujet de l'origine des connaissances, Augustin

reprend l'avantage. Avec Platon, il enseigne que l'âme connaît par ses idées. Celles-ci expriment ce qui ne passe point et la vérité divine elle-même. Mais d'où viennent-elles? Pris littéralement, plusieurs textes sembleraient indiquer qu'il admet la vue intellectuelle de toutes choses dans la vérité divine : « Si vous et moi, dit-il, voyons la même vérité, comment cela se fait-il, si ce n'est que nous la voyons l'un et l'autre dans la même vérité supérieure et immuable? » Mais, en réalité, ce passage et bien d'autres, où la métaphore a plus ou moins de part, offrent un sens très correct (1). Il est évident que Dieu nous instruit par les créatures, qui font naître en nos esprits, doués d'une même nature, les mêmes idées et, avec elles, les mêmes principes. C'est à leur lumière, qui nous vient de Dieu seul, en définitive, puisque Dieu est l'auteur de notre esprit et de la nature, que nous acquérons toutes nos connaissances et que nous nous accordons dans les mêmes vérités. Il n'y a rien là dont l'ontologisme puisse se prévaloir. Au fond, saint Augustin admet tous les droits de l'esprit, sans les exagérer; il pense, avec nous, que toutes les idées viennent des sens, en tant que ceux-ci déterminent l'esprit à agir et à trouver dans les êtres extérieurs et sentis son propre objet : « De la forme du corps qui est vu, dit-il, naît celle du sens de la vue, et de celle-ci naît celle de la mémoire, et de celle-ci l'idée qui est à la pointe de l'esprit. »

Un autre problème psychologique très important est celui du libre arbitre. Augustin l'a traité dans un

(1) Cf. en particulier le P. Lepidi, *Examen de Ontologismo*, Caput XVI.

ouvrage spécial, écrit avant la condamnation des Pélagiens, et dans lequel il se déclare hautement pour la liberté. C'est en vertu de la liberté, enseigne-t-il, que l'homme se possède lui-même, avec toutes ses déterminations morales. Il dut plaider un peu plus tard avec non moins de force, contre les Pélagiens, la cause de l'efficacité de la grâce, efficacité si fortement inculquée par S. Paul. On sait que l'Apôtre enseigne que Dieu nous donne de vouloir et d'accomplir : *Operatur in nobis et velle et perficere*. Ces deux thèses peuvent paraître d'abord contradictoires; et saint Augustin, en méritant le titre de Docteur de la grâce, contribua beaucoup, malgré peut-être certaines hésitations, à montrer leur parfait accord. Chez un théologien, la question du libre arbitre se complique toujours de celle de l'efficacité de la grâce; mais, au fond, les deux questions, philosophique et théologique, se résolvent de la même manière. Car la volonté se comporte dans l'ordre surnaturel, celui de la grâce, comme dans l'ordre de la nature : elle ne peut agir, dans l'ordre de la nature, que sous l'influx naturel de Dieu, de même qu'elle ne peut agir, dans l'ordre surnaturel, que sous la motion de la grâce; mais, dans l'un et dans l'autre ordre, c'est la même infaillibilité, du côté de la prescience divine, et la même contingence, du côté de la nature humaine.

212. *Morale*. — La morale de S. Augustin, de même que sa théodicée, est tout imprégnée de l'esprit platonicien. Dieu seul, qui est la Vérité sans nuage et le Bien sans mesure ou Bien parfait, peut combler le cœur de l'homme, toujours insatiable. Celui qui ne s'attache pas à Dieu est donc condamné à promener ses désirs inquiets sur toutes les créatures et sur tous

les biens périssables, qui lui donnent parfois l'illusion du bonheur, mais finissent toujours par devenir son tourment : « Vous nous avez faits pour vous, Seigneur, et notre cœur reste inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en vous. » Connaître Dieu et se connaître soi-même (*noverim te, noverim me*); se donner parfaitement à Dieu par la vertu de religion, qui *relie* la créature à son Auteur et à sa fin dernière : voilà, en deux mots, toute la morale chrétienne. Tous les autres devoirs relèvent de celui-là, qui les sauvegarde et les consacre.

Philosophie de l'histoire. — Cette destinée de chaque homme en particulier, s'éclaire encore de celle du genre humain. Instruit par les Ecritures et par l'histoire des quatre premiers siècles de l'Eglise, Augustin élève ses regards plus haut que ne l'avait fait aucun philosophe avant lui, et il essaie de découvrir quelque chose du plan du Créateur. C'est alors que lui apparaît la *Cité de Dieu*, opposée à la cité du mal. Mais le mal lui-même tourne, par l'effet de la Providence et de la bonté de Dieu, à la glorification du bien. Le développement de la Cité de Dieu dans le monde, malgré toutes les luttes et par le moyen de ses luttes mêmes : telle est donc l'idée philosophique nouvelle traitée par Augustin, et qui sera le germe de la philosophie de l'histoire. Plus tard, Bossuet recueillera cette grande pensée : elle inspirera ceux-là mêmes qui ne la reconnaîtront qu'à demi, les Vico et les Herder.

Résumé. — En résumé, S. Augustin a traité d'une manière remarquable à peu près toutes les parties de la philosophie ; sur plusieurs points, il a apporté des idées neuves, ou plus vastes, ou plus justes. Grâce à l'étendue autant qu'à la profondeur de son savoir, il a

su réunir dans une première synthèse, qui sera continuée, plutôt que refaite, toutes les sciences philosophiques. Si le monument de la philosophie chrétienne n'est pas construit dans toutes ses parties essentielles, du moins bien des lignes importantes sont arrêtées, toutes les bases en sont jetées, beaucoup de matériaux sont déjà prêts : l'œuvre de saint Augustin prépare celle de saint Thomas et des scolastiques ; elle la porte, comme celle-ci portera plus tard toutes les sciences modernes, si elles veulent se fonder ailleurs que sur le doute et former ensemble un même corps (1),

(1) Voir, entre autres ouvrages, la *Philosophie de S. Augustin* par M. Nourrisson, et la *Psychologie de S. Augustin* par M. Ferraz.

CHAPITRE XII

TRANSITION DE LA PHILOSOPHIE PATRISTIQUE A LA SCOLASTIQUE

---

213. **Epoque de transition.** — Après S. Augustin, les invasions des barbares étendent successivement sur tout l'empire d'Occident et les églises latines un vaste linceul. Constantinople, il est vrai, échappe aux atteintes des barbares ; mais les églises d'Orient se consument dans des luttes stériles, qui préparent le schisme. C'en est fait de l'empire romain et de la civilisation qu'il a protégée. C'est alors que l'Église recueille ses forces comme le germe sous la neige et les frimas ; elle se prépare à refleurir sous un ciel plus clément. En attendant, elle sera la gardienne des traditions religieuses et, par là même, des éléments de la civilisation et de tous les principes philosophiques de la raison humaine. Elle évangélisera les barbares, leur annoncera l'Evangile ; puis elle enseignera à leurs fils la philosophie de la Grèce et de Rome, épurée au contact du christianisme. Nous ne pouvons signaler ici tous ceux qui ont contribué à sauver du naufrage les lettres et la philosophie, dans ces siècles ingrats. Quelques noms seulement résumeront toute l'histoire de la philosophie durant cette période de transition : Salvien et Mamert en Gaule, Marcien Capella en Afrique, Boëce et Cassiodore en

Italie, Isidore en Espagne, Bède en Angleterre. Leurs vies s'échelonnent depuis le ve siècle jusqu'au IXe ; ils sont les principaux anneaux d'une tradition littéraire, philosophique et religieuse, désormais impérissable.

214. **Salvien** (vers 390-484). — Cet écrivain est une des gloires de l'Eglise. Né sur les bords du Rhin, il florissait à Cologne ou à Trèves; il vécut d'abord dans le mariage, puis quitta le monde pour la vie religieuse. Il résida au monastère de Lérins (420), puis à Marseille, où il fut ordonné prêtre (430) et où il mourut. Salvien a dépeint les vices et les malheurs de son temps avec une telle énergie qu'on l'a surnommé le *Nouveau Jérémie*. Au moment où les chrétiens se désespéraient devant l'invasion des barbares, il écrivit son ouvrage *De gubernatione Dei et de justo Dei præsentique judicio*. Il y traite la question de la Providence, moins en philosophe qu'en historien ; il s'appuie sur des faits plutôt que sur des raisonnements. Aussi cet essai rappelle-t-il le *Discours* de Bossuet sur *l'histoire universelle*, plutôt que la *Théodicée* de Leibniz, bien que celui-ci plaide comme Salvien la cause de la Providence et puisse dire avec lui : *Causam Dei agimus*. Salvien fait remarquer, avec raison, que les peuples frappés par les barbares avaient mérité, à bien des égards, ce fléau, par leur corruption et l'amour effréné des spectacles. Cette apologie de la Providence, en ces temps de désolation, n'était pas moins opportune peut-être que celle du christianisme pendant les temps de persécution. On a conservé encore, des nombreux ouvrages de Salvien, un traité de l'*Avarice* et des *Lettres*.

S. Prosper. — A côté de Salvien, signalons saint *Prosper*, né en Aquitaine (403), qui fit partie du

clergé de Marseille et entra en correspondance avec saint Augustin, au sujet du pélagianisme. Il combattit lui aussi cette hérésie et seconda le pape saint Léon le Grand, qu'il visita à Rome, On lui doit, en outre, une *Chronique*.

215. **Mamert (Claudien)**, mort vers 474, était le frère de S. Mamert, évêque de Vienne. Il fut d'abord moine, puis associé aux travaux de son frère. Son ami, Sidoine Apollinaire, le regardait comme le plus beau génie de son temps. Il est l'auteur de l'*Office des Rogations* et d'un *Traité de la nature de l'âme*, curieux ouvrage, présenté par l'auteur avec beaucoup de modestie et dirigé contre l'erreur de Faustus, auteur anonyme d'un ouvrage, *De Creaturis*, où la spiritualité parfaite était réservée à Dieu. Selon Faustus, toutes les créatures, sans en excepter les anges, sont composées de matière et de forme, et partant sujettes à la quantité comme à la qualité. Il continuait ainsi l'erreur de Tertullien et de plusieurs autres anciens, réfutés par saint Augustin. Mamert défendit contre lui la doctrine de l'évêque d'Hippone. Il montra que le monde est plus varié et plus beau, si l'on suppose que, parmi les créatures, les unes sont spirituelles et les autres matérielles. Il alla même jusqu'à supposer que l'âme humaine, semblable aux purs esprits, voit les choses spirituelles par une intuition tout intellectuelle. C'était retomber dans une exagération commise déjà par les platoniciens (1).

216. **Marcien Capella** était de Madaure, en Afrique. Il écrivit, de 410 à 427, avant l'invasion des

(1) V. le Père de la Broise, *Mamerti Claudiani vita ejusque doctrina de anima hominis* (1890), thèse.

Vandales, le *Satyricon*, sorte d'encyclopédie, mêlée de prose et de vers, divisée en sept livres, précédée d'un petit roman de mauvais goût : *les Noces de Mercure et de Philologie*. Il y emprunte ses vues sur la grammaire, la dialectique, la rhétorique et les autres arts libéraux (*trivium* et *quadrivium* du moyen âge) à Varron, à Pline et autres anciens. Cet ouvrage est écrit en mauvais style ; mais il devient important par ce fait qu'il survécut à beaucoup d'autres, meilleurs sans doute, et transmit à l'âge immédiatement suivant les connaissances de l'antiquité. Au VIe siècle, il était corrigé par un rhéteur d'Auvergne, Félix, et devenait classique dans les écoles des cloîtres. Il fit place un peu plus tard aux ouvrages d'Aristote et autres auteurs plus dignes d'être étudiés. Sans parler de plusieurs commentateurs, l'Allemand Notker traduisit ces *Noces de Mercure et de Philologie* au commencement du XIe siècle.

217. **Boèce** (vers 470-526), né à Rome d'une famille noble et consulaire, fréquenta les écoles d'Athènes, où il put entendre les derniers néo-platoniciens. De retour à Rome, il fut lui-même consul sous Théodoric, qui lui accorda d'abord la plus grande confiance. Mais le roi barbare devint ensuite sombre et soupçonneux ; les Goths l'excitèrent contre les Romains, et Boèce fut accusé d'avoir voulu livrer Rome à l'empereur d'Orient, ou de chercher à affranchir la ville de quelque autre manière. Emprisonné à Pavie, il fut décapité après six mois de captivité et de tortures. Il a été honoré comme saint.

Des critiques outrés, dont Cousin entre beaucoup d'autres s'est fait l'écho, ont prétendu qu'il n'était pas même chrétien. Il est vrai que Boèce a fréquenté

les écoles païennes et épousé une descendante de Symmaque, l'un des derniers tenants du paganisme au IVe siècle. Mais, à ne considérer que ses ouvrages, bien que les idées des philosophes païens s'y trouvent mêlées aux idées chrétiennes, il est incontestable que Boèce était profondément attaché aux dogmes catholiques, et qu'ils étaient la lumière de son esprit, de même que la règle de sa vie. Il n'est point le seul d'ailleurs, qui ait emprunté beaucoup aux philosophes du paganisme et pratiqué un éclectisme judicieux.

Boèce avait une connaissance profonde de la philosophie grecque. Il voulut traduire Aristote et Platon et montrer, dans un grand travail d'exégèse, leur accord sur toutes les questions capitales. Mais il ne put exécuter que la traduction et le commentaire d'Aristote. Son attention se porta surtout sur la logique. Il a commenté également la traduction de l'*Isagoge* de Porphyre, faite par le rhéteur Victorinus. On sait que Porphyre, dans cette introduction aux œuvres d'Aristote, pose en quelques mots le problème des universaux, mais diffère de le résoudre. La discussion de ce problème devait se prolonger pendant le moyen âge. Boèce l'agite déjà et il en donne une solution approchée, qui mérite d'être signalée : « En réalité, conclut-il, les universaux sont dans les objets, tandis qu'en tant que conçus ils en sont distincts et séparés. Ainsi donc le particulier et l'universel, l'espèce et le genre ont un seul et même sujet, et la différence consiste en ce que l'universel est pensé en dehors du sujet, et le particulier senti dans le sujet même où il existe (1). »

(1) Cité dans le *Dictionn. des sciences phil.*

Mais l'ouvrage de Boèce le plus admiré est son *Traité de la consolation*, composé pendant sa captivité et, pour ainsi dire, pendant son agonie. Ce traité avec celui *de la Trinité*, ceux de logique *sur la définition* et *la division*, *sur le syllogisme*, se répandirent dans les écoles monastiques et contribuèrent beaucoup à donner à la scolastique son caractère. Boèce devint ainsi l'un des anneaux les plus marquants qui relièrent, à travers les invasions des barbares, la philosophie ancienne à celle du moyen âge. Plusieurs de ses définitions devinrent classiques; ainsi celle du bonheur : *Status omnium bonorum aggregatione perfectus*; et celle de l'éternité : *Interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*. Par lui la doctrine fut donc transmise, sans trop déchoir; car il fut un disciple très éclairé des philosophes grecs et des Pères de l'Eglise. Sur la plupart des points essentiels de théodicée et de psychologie, il se montre irréprochable et bénéficie des vérités acquises par ses devanciers. S'il se trompe sur d'autres points, où il paraît trop céder à l'influence des néo-platoniciens, par exemple quand il affirme la perpétuité et le temps infini (nous ne disons pas l'éternité proprement dite) du monde, ce sont là des lacunes qui ne diminuent pas sensiblement la valeur des services qu'il a rendus.

218. **Cassiodore** (vers 480-575) naquit à Squillace, en Calabre, d'une famille riche et honorée, Les rois des Hérules utilisèrent ses talents d'administrateur; il fut consul (514) et préfet du prétoire (534). Vers l'an 450, il quitta le monde et les honneurs, pour fonder le monastère de Viviers, à l'extrémité de la Calabre, où il vécut, dit-on, jusqu'à l'âge de cent ans. Pendant sa

vie publique, Cassiodore avait profité de son influence pour faire, des rois barbares, de véritables protecteurs des lettres et de la civilisation. Sa vie monastique ne fut pas moins utile à la même cause : son monastère de Viviers devint un asile de la science et le modèle d'une foule d'autres maisons religieuses; il y forma une riche bibliothèque et fit transcrire de précieux manuscrits. Lui-même commenta l'Ecriture et peut-être la logique d'Aristote; il composa un *Traité des sept arts libéraux*, le manuel encyclopédique de ces temps-là, qui fut très répandu dans les écoles au début du moyen âge. Son œuvre la plus remarquable est son traité *de l'Ame*, qu'il composa étant préfet du prétoire. Il résout très bien le problème de l'origine de l'âme, devant lequel avait hésité saint Augustin : l'âme est créée de Dieu. Il remarque aussi fort justement que l'âme, bien qu'elle anime tout le corps, se manifeste particulièrement dons certains organes.

Mais c'est surtout en entretenant le feu sacré de la science ecclésiastique et philosophique, que Cassiodore a bien mérité de la postérité. Pour ne pas désespérer, pendant ces temps ingrats traversés par tant de tempêtes, il fallait avoir un esprit aussi élevé et un cœur aussi bien trempé que le sien.

219. **Isidore** (570-636) **et son école**. — Vers le temps où s'éteignait Cassiodore, dans son monastère de Calabre, naissait, à Carthagène, Isidore, une des plus pures gloires de l'Espagne. Il était frère de S. Léandre, archevêque de Séville, auquel il succéda en 601. Il travailla avec ardeur à convertir les Wisigoths, tombés dans l'arianisme, et à restaurer la science et la discipline dans le clergé. On lui doit une

Chronique, sorte d'histoire universelle depuis la création; une *Histoire des rois goths vandales et suèves*; les *Etymologies*, que Braulion, son disciple, divisa en vingt livres, sorte d'encyclopédie, telle qu'on pouvait la faire au VIII[e] siècle; des *Commentaires* sur l'Ancien Testament; un *Traité des écrivains ecclésiastiques*. Remarquons encore, entre beaucoup d'autres ouvrages, deux livres des *Synonymes*, un traité *de la Nature des choses*, trois livres *des Sentences*, trois livres de *Questions*, deux livres de *Différences*, deux livres de *Devoirs*.

Isidore ne pense pas autrement que S. Augustin sur la nature de la philosophie, sa division et ses rapports avec la religion. De même, en théodicée, il reconnaît très bien tous les attributs de Dieu : l'immensité, l'immutabilité, l'éternité, etc., qu'il se garde de confondre avec les perfections analogues de la créature, telles que la grandeur de l'espace et du temps. Il insiste sur cette pensée que Dieu nous est connu naturellement par ses œuvres : l'œuvre, en effet, rend témoignage à l'ouvrier. Comme Augustin encore, il reconnaît toute la dignité de l'homme, la spiritualité de l'âme et sa distinction absolue d'avec Dieu. L'âme humaine est immortelle, tandis que l'âme des animaux périt. Ce dernier point est la condamnation de la métempsycose platonicienne. Isidore va jusqu'à dire que l'homme est son corps plutôt que son âme, à l'encontre des platoniciens, qui disent que l'homme est son âme. Prise à la lettre, la première formule serait non moins fausse que la seconde. Mais Isidore se prévaut ici de l'étymologie prétendue qui fait dériver *homo* de *humus*; et, d'ailleurs, il reste vrai que l'homme est d'abord un être sensible, avant

d'être raisonnable : le corps est le sujet ; l'âme est la forme. Or, on peut dire, de quelque manière, que l'homme est sa matière avant d'être sa forme : il est un genre (*animal*) avant d'être une espèce (*raisonnable*).

En cosmologie, Isidore explique le dogme de la création *ex nihilo* : tout a été créé de rien, même la matière première. Mais le monde ne manque pas pour cela de raison suffisante, puisqu'il était conçu et préparé dans les desseins éternels et la toute-puissance de Dieu. Il concilie très bien la mutabilité du monde et son caractère temporel avec l'immutabilité et l'éternité de Dieu : les œuvres de Dieu commencent et changent, mais le conseil divin ne change pas. C'est ce que répétera plus tard saint Thomas. Enfin, sur l'origine et la nature du mal, la doctrine d'Isidore n'est pas moins correcte et ferme que celle de saint Augustin.

Sans doute, cette philosophie n'offre pas un caractère très personnel, mais elle est remarquable par son étendue et sa pureté : elle résume bien ce qu'on avait enseigné de plus vrai dans les écoles et ce que la raison avait trouvé de meilleur, pour en former un système d'accord avec la foi.

220. **Ecole isidorienne.** — Ce qu'il importe maintenant de remarquer, avec le cardinal Gonzalez, qui a étudié avec un soin particulier cette partie de l'histoire de la philosophie, c'est que l'archevêque de Séville a été le promoteur principal et puissant d'un enseignement fécond, qui s'est propagé dans toute l'Espagne et au delà de ses frontières. Il mérite donc d'être compté, avec Boèce et Cassiodore, comme l'a dit Ozanam, parmi les instituteurs de l'Occident. Bien des écoles furent fondées dans tous les centres importants et ailleurs, sur le modèle de celle de Séville,

par les amis et les disciples du savant évêque : à Tolède, à Saragosse, à Barcelone, à Braga, à Cordoue, à Vich, etc. C'est auprès de Hatton, évêque de Vich, que plus tard vint étudier Gerbert. Recueillons encore, au passage, les noms de Braulion et de Taion ou Tajon, évêques de Saragosse, de saint Ildefonse, archevêque de Tolède, d'Idace de Barcelone, de Fructueux de Braga. N'oublions pas surtout saint Licinien, évêque de Carthagène, ami de saint Léandre, et dont relève Isidore lui-même. Licinien réfuta certaines erreurs d'Origène, et en particulier cette opinion, alors commune, que les astres étaient animés. Cette erreur fut reprise plus tard par les Arabes. Les résultats de ce magnifique mouvement intellectuel, ce furent notamment les conciles de Tolède et le *Forum judicum*, essai remarquable de législation raisonnée, parmi les barbares, sans parler d'onvrages tels que les cinq livres des *Sentences* de Tajon, qui font pressentir Pierre Lombard.

La philosophie et les autres connaissances enseignées dans les écoles isidoriennes n'étaient donc pas si élémentaires qu'on a pu le croire, ni sans lien avec les grandes philosophies de l'antiquité. Outre les sept arts libéraux, on y enseignait le grec, l'hébreu, le droit, la morale, l'histoire et la géographie, la cosmographie; on y commentait la plupart des œuvres d'Aristote. Il est donc injuste de regarder l'invasion arabe comme ayant été favorable au progrès des études philosophiques en Espagne et dans toute l'Europe. « Les envahisseurs, écrit le cardinal Gonzalez, ne firent qu'entraver et paralyser le mouvement donné par le grand archevêque de Séville, et qu'avaient propagé et continué ses disciples et ses successeurs.

« Rien de moins fondé et de plus inexact que l'opinion de ceux qui affirment que l'Europe chrétienne a dû aux Arabes, et principalement à Averroès, la connaissance des écrits d'Aristole. Ceux qui sont dans ce sentiment n'ont pas lu, à coup sûr, les œuvres d'Isidore. Quand on s'est livré à cette étude, il est impossible de soutenir une pareille opinion, laquelle, après tout, n'est qu'une réminiscence des colères et des exagérations de certains écrivains de la Renaissance contre les scolastiques, et en même temps des tendances averroïstiques de quelques philosophes. Sans sortir du traité déjà cité des *Etymologies*, on voit clairement par son contenu que l'auteur connaissait la majeure partie des œuvres d'Aristote, et que, bien des siècles avant que naquît à Cordoue le fameux commentateur, on disputait déjà à Séville sur la substance, la qualité et les autres prédicaments, sur l'*Isagoge* de Porphyre et sur les universaux. On commentait les livres du Stagyrite qui traitent de l'âme, de la morale, de la génération et de la corruption, de la rhétorique et de la politique, et presque tous les autres, si l'on en excepte peut-être les livres *de la Métaphysique* et l'*Histoire des animaux*. Il n'en pouvait être autrement, puisque, parmi les auteurs qu'Isidore cite et suit pas à pas dans ses œuvres, et surtout dans les questions philosophiques, on trouve au premier rang Boèce, qui, comme il le dit lui-même, traduisit et commenta la plus grande partie des œuvres d'Aristote (1). »

221. **Bède** (672-735). — Maintenant, si de l'Espagne

(1) *Histoire de la phil.*, trad. du P. de Pascal, T. II, p. 114-5. — V. plus bas nos 222 et suiv.

catholique, sur le point d'être envahie par de nouveaux barbares, pires que les premiers, puisque l'Eglise n'a pu les élever à la foi chrétienne. nous nous transportons au nord de l'Europe, nous trouvons un philosophe digne des précédents, qui, lui aussi, peut être regardé comme l'un de ceux qui préparèrent l'apparition de la scolastiqne : nous voulons parler de *Bède le Vénérable*. Ce moine anglo-saxon, né au diocèse de Durham, mena la vie la plus studieuse et n'ignora rien des connaissances de son temps. Ordonné diacre à 19 ans, prêtre à 30 ans, il ne consentit pas à quitter l'asile de son enfance, dont il devint l'honneur par sa science et sa piété. Vainement le pape Sergius désira, dit-on, l'amener à Rome (701). Il composa des introductions aux différentes sciences cultivées à cette époque, des traités d'arithmétique, de physique, d'astronomie, de géographie, des sermons, des biographies, des commentaires sur l'Ecriture, une Histoire des Anglo-Saxons. On lui attribue encore un recueil d'axiomes tirés d'Aristote. On croit cependant qu'il ne connut pas autre chose d'Aristote que l'*Organon*. Ses auteurs favoris étaient Boèce, Cicéron, les Pères. On ne saurait trop admirer ces saints et érudits personnages qui, dans les temps difficiles qui marquèrent l'enfance des nationalités européennes, recueillirent dans la paix de leurs monastères les traditions et les lambeaux d'une civilisation violemment détruite : ils préparaient l'avenir et méritaient pour leurs successeurs de meilleurs jours. Vers le temps où Bède quittait cette vie naissait, à York, Alcuin, qui dirigea l'école palatine sous Charlemagne.

222. **Transmission de l'aristotélisme aux**

scolastiques. — Nous venons de toucher, en parlant d'Isodore de Séville, à la question si controversée de l'influence de la philosophie arabe sur la philosophie scolastique. Pendant longtemps, on a cru généralement que celle-ci n'avait guère communiqué avec la philosophie aristotélicienne que par la première. Ce seraient les traducteurs et les commentateurs arabes qui auraient fait connaître les ouvrages d'Aristote (hormis pourtant l'*Organon*) aux docteurs du moyen âge. Mais on a vu déjà, par ce qu'en dit le cardinal Gonzalez, ce qu'il faut penser d'une prétention aussi absolue. Depuis lors, la question a été agitée de nouveau et l'on peut voir un résumé des travaux les plus récents dans l'étude savante et très documentee : *les Philosophes arabes et la philosophie scolastique*, présentée au Congrès scientifique international des catholiques de 1894, par M. Forget, professeur à l'Université de Louvain. L'auteur s'écarte, sur plus d'un point, de Gonzalez, mais ses conclusions ne diffèrent pas essentiellement des siennes.

Après avoir mentionné les opinions si diverses, émises sur ce point de l'histoire par des philosophes de toutes les écoles, il établit ou rappelle les faits suivants : les plus anciennes versions gréco-latines d'Aristote (l'*Organon* excepté) ne datent guère que de 1240 et sont postérieures aux versions arabes-latines, qu'elles remplacèrent d'ailleurs rapidement. C'est ainsi qu'Albert le Grand a dû utiliser les deux sortes de versions; « mais S. Thomas et tous les commentateurs d'Aristote qui sont venus après lui, n'ont fait usage que des versions dérivées immédiatement du grec ». — Au reste la « priorité *dans l'usage des scolastiques* ne peut être attribuée absolument ni aux

versions arabes-latines ni aux versions gréco-latines; en d'autres termes, ni les Arabes ni les Grecs n'ont eu l'honneur exclusif de transmettre de fait l'ensemble des œuvres d'Aristote à l'Europe du moyen âge. Les huit livres de la *Physique*, les dix-neuf livres de l'*Histoire des animaux*, les traités *Du ciel et du monde*, *Des plantes*, *Des météores*, n'ont été lus pendant plusieurs années que dans des versions arabes-latines. La traduction du traité *De l'âme* faite sur le grec a précédé l'autre (de Scott), puisque celle-là est la seule employée par Guillaume de Paris. La *Métaphysique* doit avoir été connue originairement au moins en partie, par une version gréco-latine, parce que la version arabe-latine est souvent désignée sous le tiire de *Translatio nova*. Quatre livres de l'*Ethique* ont été répandus d'abord dans une traduction dérivée du grec; des abrégés de la *Rhétorique* et de la *Poétique*, dans une traduction dérivée de l'arabe. Mais la *Poétique* et peut-être la *Rhétorique* n'ont été traduites en entier que sur le grec ; la première version complète de l'*Ethique* a été faite sur l'arabe. Pour quelques ouvrages nous n'avons point de données qui nous permettent de rien affirmer. Il en est d'autres qui n'ont pas été traduits de l'arabe ; ce sont les *Parva naturalia*, les opuscules *Des lignes insécables* et *Des couleurs*, les *Problémes*, la *Grande morale* et la *Politique*. En revanche, toutes les œuvres du Stagyrite ont été traduites du grec ; quelques-unes l'ont été plusieurs fois. » — L'influence des péripatéticiens arabes sur les scolastiques n'a pas été dominante, si l'on excepte des scolastiques dévoyés, qui tombèrent sous les condamnations nombreuses de l'Eglise ; mais cette influence a

été néanmoins très réelle. Non seulement les philosophes arabes et les scolastiques entrèrent en lutte, ce qui provoqua l'apparition d'ouvrages de réfutation tels que la *Somme contre les Gentils* de S. Thomas, mais, en outre, les auteurs arabes, qui étaient souvent cités avec honneur par leurs adversaires, contribuèrent positivement aux progrès de la scoslastique, en fournissant des éclaircissements sur des points accessoires de la doctrine.

Et puis n'oublions pas que « si la scolastique chrétienne doit quelque chose aux Arabes, les Arabes eux-mêmes avaient primitivement reçu des chrétiens la connaissance de l'aristotélisme ». Ces chrétiens, qui furent les maîtres et les civilisateurs de leurs conquérants, furent les chrétiens d'Orient, en particulier les savants de l'école d'Edesse, qui traduisirent les œuvres d'Aristote en syriaque et en arabe.

A la fin de son étude, M. Forget dégage ses principales conclusions. Nous en citerons encore une bonne partie, sans faire nôtres toutes ses critiques :

« 1° Dans son origine et dans son premier développement organique, la philosophie scolastique est indépendante de la philosophie arabe, dont l'action jusqu'au XIIIe siècle fut à peu près nulle.

« 2° Dans les deux dernières périodes, celle de l'apogée et celle de la décadence, les écrivains arabes, comme les écrivains juifs, exercèrent une réelle influence sur la philosophie scolastisque et sur les écrits des philosophes.

« 3° Cette influence... nous apparaît historiquement comme une influence très positive et très directe...

« 4° La philosophie arabe a-t-elle concouru à la constitution *essentielle* de la philosophie scolastique? La réponse dépendra de la définition. Si on ne lui reconnaît d'autre caractère *essentiel* que l'union de la raison et de la foi ; si l'on admet, avec Gonzalez, que « l'influence d'Aristote caractérise d'une ma« nière accessoire la philosophie scolastique », avec Ritter, qu' « Aristote n'a influé que sur la forme ex« térieure de ses œuvres », alors, on pourra aussi conclure, avec le premier, que la philosophie scolastique est indépendante « dans ses éléments internes, « propres et essentiels ». On devrait répondre dans le même sens, si, comme V. Cousin, X. Rousselot et Hauréau, on prétendait ramener toute la scolastique au problème des universaux ; car il est vrai que ce problème était posé et avait été savamment débattu avant le XIIIe siècle. Mais si, comme nous semble le demander l'acception commune, on considère la philosophie scolastique comme une philosophie chrétienne essentiellement basée, pour les grandes lignes, sur l'enseignement d'Aristote, il faudra bien convenir que les Arabes, en nous communiquant, antérieurement aux Grecs, une partie notable des œuvres du maître, ont contribué à la constitution essentielle de la scolastique.

« ... Ici comme partout, il faut se garder des excès et des exagérations contraires... Affirmer que « la « philosophie aristotélicienne n'aurait trouvé accueil « dans les écoles chrétiennes que vers la fin du « XIIe siècle, par l'influence des Arabes », c'est exagérer... ; c'est encore exagérer que de dire absolument, avec Stœckl, qu'à la même époque, « les parties « de l'aristotélisme inconnues jusque-là arrivèrent

« aux philosophes occidentaux par les Arabes et les « Juifs d'Espagne ». Mais c'est une exagération opposée de nous représenter... les docteurs scolastiques comme « tous occupés à combattre » la philosophie arabe; c'est une exagération dans le même sens, quoique moindre, de vouloir, comme Gonzalez, ramener l'action des philosophes arabes à une « influence « indirecte » ou bien à cette « influence qui se ren- « contre toujours lorsque deux doctrines et deux civilisations entrent en contact »...

Le chapitre suivant et le chapitre XVI consacré à l'histoire de la philosophie juive et arabe au moyen âge, éclaireront encore ces conclusions.

CHAPITRE XIII

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE (1). PRÉPARATION ET PREMIÈRE PÉRIODE

---

223. **Genèse de la scolastique.** — Tout s'enchaîne dans l'histoire, et la philosophie scolastique en particulier a eu ses origines lointaines : elle n'a surgi qu'après une longue préparation. Sa genèse, en effet, remonte aux premiers siècles. Nous avons vu comment la philosophie chrétienne, représentée par les Pères de l'Eglise, s'était opposée à la philosophie païenne ou intempérante des alexandrins et des gnostiques : elle les avait finalement vaincus, en justifiant les dogmes de l'Evangile et en se montrant l'héritière légitime des grands philosophes de l'antiquité. Nous avons vu ensuite comment l'Eglise, au moment des invasions des barbares, avait donné asile, dans ses monastères, à toutes les connaissances menacées d'une ruine irréparable : les Augustin, les Boèce, les Cassio-

(1) Parmi les ouvrages récents sur l'histoire de la philosophie scolastique, nous citerons : *les Ecoles de Chartres au moyen âge*, par l'abbé Clerval, prof. d'histoire à l'Institut catholique de Paris (1895), — *Les origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*, par l'abbé Mignon (la lettre-préface est datée de 1895). — *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas...* par de Wulf (1895). — *La scolastique et les traditions franciscaines*, par le P. Prosper de Martigné (1888). — *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, par l'abbé Feret (3 vol. parus, 1894-6).

dore, les Isidore, les Bède nous sont apparus comme les témoins principaux destinés à transmettre les connaissances de l'ancien monde, qui périssait, au monde nouveau, qui n'était pas né encore. Or, c'est autour de tels hommes ou de leurs disciples, suscités par leur parole ou lenrs écrits, que se formèrent les écoles monastiques du moyen âge, berceau de la scolastique et des universités chrétiennes. C'est ce que le développement naturel des faits mettra en toute évidence.

224. **Ses trois périodes.** — L'histoire de la scolastique s'étend à peu près autant que celle du moyen âge. On peut la diviser en trois périodes, qui correspondent à sa formation, à sa perfection et à sa décadence : elles sont précédées d'un siècle ou deux de préparation immédiate.

Cette préparation et la première période s'étendent, depuis l'invasion des barbares et surtout depuis Alcuin (VIIIe s.), jusque vers la fin du XIIe siècle. Les germes de la philosophie ancienne, péripatéticienne et platonicienne, déposés dans les écoles monastiques, grâce à quelques ouvrages trop rares et trop imparfaits, qui avaient seuls surnagé d'abord dans le naufrage des lettres, ne tardent pas néanmoins à se développer avec vigueur. Il est vrai que, dans ces débuts laborieux, la dialectique absorbe l'attention des penseurs ; elle est la seule science philosophique, pour ainsi dire, qui leur soit assez bien transmise, et ils risquent de s'y renfermer. Mais, malgré certains abus inévitables, ils sauront conquérir, avec elle, tout le domaine de la philosophie.

Au XIe et au XIIe siècle, les grands problèmes logiques passionnent les esprits, et nous assistons aux

célèbres disputes des nominalistes et des réalistes. Abélard y brille un moment au premier plan. Mais la logique n'est pas la seule engagée, car son sort est lié à celui de la métaphysique. Aussi les théologiens orthodoxes doivent-ils se défendre de bonne heure contre un panthéisme nouveau et hardi, soutenu d'abord par Scot Erigène, puis par Amaury de Chartres et David de Dinan. Les défenseurs du dogme et de la saine philosophie s'appellent alors Lanfranc, S. Anselme et S. Bernard. Protégée par les dogmes de l'Eglise, la philosophie n'est point pour cela emprisonnée. Aussi voyons-nous des philosophes à tendance mystique, comme les maîtres de l'abbaye de Saint-Victor, Hugues et Richard, ou à tendance éclectique, comme Jean de Salisbury, ou diversement enclins au nominalisme ou au réalisme, obtenir un grand crédit. Avec Pierre Lombard, le *Maître des Sentences*, et Alain de Lille, le *Docteur universel*, s'annonce la seconde période de la scolastique.

Elle comprend tout le XIIIe siècle et une partie du XIVe, jusqu'à Occam. Les plus grands noms de la scolastique la remplissent : Alexandre de Halès, Albert le Grand, S. Thomas, S. Bonaventure, Duns Scot. A ce moment de son histoire, la scolastique perfectionne sa langue et la précise, acquiert ses justes proportions et brille d'un vif éclat. Ce n'est plus sur la logique principalement que se concentrent les efforts des maîtres, mais plutôt sur la métaphysique. Excités non seulement par les contradictions venues du dedans, mais encore par les attaques parties du dehors, surtout celles des philosophes juifs et arabes, et mieux instruits aussi des livres d'Aristote, les scolastiques entreprennent leurs grands travaux de dé-

fense religieuse et de synthèse philosophique ; ils développent sans relâche les facultés de raisonnement de l'esprit humain : l'avenir leur devra des trésors de spéculation et son éducation rationnelle. En même temps et par une juste conséquence, le langage philosophique se forme et s'épure, il acquiert son vrai caractère et ces qualités si précieuses de clarté, de précision et d'analyse, dont la langue française sera l'héritière favorite (1).

Mais, à la fin du XIVe siècle, se dessine la période de décadence. Tandis que la langue scolastique se surcharge d'une terminologie embarrassante, barbare et obscure, comme d'une végétation parasite, la doctrine pèche de plus en plus par des subtilités inutiles et par sa rupture avec la méthode expérimentale. C'est en vain qu'au XVIe siècle la scolastique, qui avait été bafouée au siècle précédent, se corrige sous les censures et essaie de ressaisir la direction des intelligences. Il est vrai qu'alors se déclare un puissant mouvement d'idées, dont l'Espagne est le centre ; et les *néo-scolastiques* de ce temps, les Vittoria, les Vasquez, les Suarez, les Bannez ont laissé des noms glorieux. Mais leur triomphe est celui de la théologie, plutôt que de la philosophie. Or ces deux sciences se séparent de plus en plus. D'ailleurs les conditions intellectuelles et sociales ont changé, à la suite de la chute de Constantinople, de l'invention de l'imprimerie, et des premiers progrès des sciences physiques ;

(1) C'est l'aveu de nos adversaires les mieux informés : « C'est à la scolastique et au bas-latin, disons-le en passant, écrivait A. Darmesteter, que le français doit l'incomparable netteté qu'il apporte dans la langue philosophique. » (*La Vie des mots*, p. 72. Note).

et la scolastique, déjà épuisée par ses propres excès, autant que par les attaques violentes de ses adversaires, devient incapable pour plusieurs siècles de suffire au rôle qui lui incombait. L'Europe bouleversée par la Réforme est en gestation des Etats modernes; elle est animée d'un tout autre esprit. Il faudra donc que la scolastique meure, pour ainsi dire, afin de renaître de ses cendres, avec de nouveaux organes, et de prendre un essor plus hardi sur un monde renouvelé et agrandi.

225. **Caractères de la philosophie scolastique.** — Si maintenant nous cherchons à déterminer les caractères de la scolastique, nous éprouvons quelque embarras; car elle ne paraît être, au moins de prime abord, ni un système ni une méthode : elle est au-dessus de l'une et de l'autre. Elle n'est pas précisément un système; car la plupart des systèmes ont été soutenus par quelques esprits au moyen âge; et il est évident d'ailleurs que la scolastique s'accommode fort bien de tout ce que les philosophes et les écoles ont dit de meilleur. Ce n'est point rompre avec la scolastique que de pratiquer un judicieux éclectisme. Elle n'est pas non plus une méthode, au sens exclusif de ce mot; car la méthode répond toujours au système, et puisque nous constatons que la scolastique n'est point liée par elle-même à un système déterminé, il s'ensuit qu'elle n'est pas liée davantage à une méthode particulière et exclusive. Il est vrai que la méthode d'enseignement qui prévalut au moyen âge fut celle de l'interprétation. Aristote, Porphyre, Boèce, les quatre livres des Sentences, étaient lus et commentés par les maîtres : de là le titre de *lecteur*, qui date de cette époque. Mais il faut voir, dans cet

usage, un procédé plutôt qu'une méthode scientifique ; car chaque maître ou lecteur pouvait tirer du texte interprété le parti qu'il jugeait le meilleur, il ne s'astreignait qu'à le prendre pour point de départ de ses leçons.

Nous chercherons donc ailleurs le caractère essentiel et générateur de la scolastique. Disons d'abord qu'elle est la philosophie qui florissait dans les écoles du moyen âge : à cette époque elle était toute philosophie. Mais, parce que les écoles monastiques ou épiscopales du moyen âge, et plus tard les universités, qui en furent comme l'expansion, étaient en même temps des écoles d'enseignement religieux, la philosophie scolastique dut tendre constamment à s'harmoniser avec la foi : elle ne cessa d'échanger avec elle de mutuels services. Elle apporta à cette œuvre capitale, toujours en progrès, toutes les ressources de la raison et celles de l'expérience acquise chaque jour. Instruite dans la dialectique d'Aristote et de Platon, d'Aristote surtout, esprit plus dogmatique et plus précis que celui de Platon, elle essaya de déterminer le sens et la portée rationnelle de toutes les formules dogmatiques, concernant la Trinité, l'Incarnation, les attributs divins. De là ces intuitions profondes des grands docteurs du moyen âge, sur les problèmes les plus ardus de la métaphysique et sur les mystères de la foi. Nul n'a mieux éclairci les notions capitales de substance, de personne, de nature, de mode, de relation, de fin, d'acte et de puissance, etc., la notion d'être surtout, qui domine toutes les autres. Vers ces sommets de la raison humaine, le moindre écart peut précipiter dans les erreurs les plus profondes. Aussi, que d'excès commis par des scolastiques égarés ou

pris de vertige! Mais, à part peut-être quelques exceptions, tous avaient néanmoins l'intention d'accorder ensemble et d'une manière positive leur foi et leur raison.

Cet accord réel et toujours poursuivi, consistait à démontrer philosophiquement toutes les vérités religieuses d'ordre naturel et à pénétrer autant que possible le sens des mystères. Si l'erreur les surprenait, au cours de leurs déductions; si l'Eglise les avertissait par quelque condamnation portée dans ses conciles, les scolastiques changeaient de direction, mais ils reprenaient par d'autres voies et avec une ardeur nouvelle leur marche interrompue; ils tentaient de gravir par d'autres pentes les sommets les plus périlleux. Cette application de la philosophie au dogme, n'était pas le rationalisme proprement dit; car les scolastiques orthodoxes ne prétendaient pas substituer la philosophie à la révélation, ni arriver à comprendre tout ce que l'Eglise croit; mais cette prise de possession par la raison, devenue adulte, de tous ses droits naturels, jointe à cette préoccupation de donner aux dogmes tout leur sens et toute leur portée, témoignait de leur part un grand amour de la vérité révélée, comme aussi une grande liberté d'esprit, une parfaite indépendance. De fait, jamais la raison humaine n'a fait preuve de plus d'initiative et d'originalité qu'au moyen âge, sous le régime scolastique : « On n'a qu'à venir, dans nos bibliothèques, inventorier les monuments de la controverse, qui commence avec le xe siècle et finit avec le xvie, écrit un auteur peu suspect en cette matière; que de gros et que de petits livres! Cet amas prodigieux d'écrits de toutes sortes et sur toutes questions, prouve qu'en aucun temps

l'intelligence n'eut un égal besoin de raisonner, et n'éprouva moins de gêne à se satisfaire » (1).

Grâce à cet esprit de juste indépendance et, d'autre part, au désir non moins vif de mettre leur science d'accord avec la foi, les scolastiques parvinrent à démontrer un ensemble de vérités fort bien liées entre elles : en un mot, ils édifièrent un *système*, sans avoir cédé pourtant à l'esprit systématique. Considérée donc avec ses derniers résultats et jugée non plus seulement dans ses principes, mais dans ses fruits, on peut dire que la scolastique est un système philosophique. Il suffit qu'on reconnaisse en même temps son ampleur, comme aussi la liberté et l'universalité de sa méthode. Mais l'*harmonie de la raison et de la foi* reste son vrai principe générateur, de même qu'elle reste son idéal, toujours poursuivi, parce qu'on peut toujours le mieux réaliser. Et l'on remarquera que ce caractère d'union entre la raison et la foi, l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, le pouvoir civil et le pouvoir ecclésiastique, est aussi celui qui distingue et résume tout le moyen âge.

226. **Le péripatétisme dans la scolastique.** — Quant au péripatétisme qui distingue aussi la scolastique, il n'est que son caractère secondaire. La part prépondérante qu'il a obtenue s'explique par le fait que nulle philosophie ancienne n'était mieux ordonnée, plus précise et plus complète que celle d'Aristote ; aucune ne se prêtait aussi bien par sa modération et son éclectisme à toutes sortes de perfectionnements.

(1) Hauréan, d'ailleurs si peu favorable aux scolastiques orthodoxes (dans le *Dictionn. des sciences phil.* V. Scolastique).

Et puis le platonisme n'a pas cessé d'exercer une influence parallèle et considérable (1), soit directement par celles des œuvres de Platon qui étaient connues, en particulier le *Timée*, soit par les Pères et surtout par saint Augustin. Si les grands scolastiques s'inspirent constamment de la logique et de la métaphysique d'Aristote, ils n'oublient point la théodicée et la mystique de Platon; ils font des emprunts à tous les auteurs accrédités, évitent leurs excès, corrigent leurs leçons; ils n'élèvent si haut Aristote qu'en se réservant la liberté de l'interpréter : bref, loin de tomber dans le syncrétisme ou le scepticisme, fruits ordinaires de la critique et des longues discussions, ils restent dogmatiques et parviennent à faire l'unité dans l'entendement humain. Dogme et morale, logique et métaphysique, toutes les hardiesses de la raison et toutes les traditions légitimes, les philosophes païens et les Pères de l'Eglise, l'*Organon* d'Aristote et l'Evangile, l'instinct du bonheur et les espérances chrétiennes : ils ne sacrifient rien, mais pensent que tout s'accorde dans la mesure où tout est vrai. Certes, bien des éléments disparates se sont heurtés d'abord au sein des écoles du moyen âge; toutes les erreurs anciennes et même toutes celles d'aujourd'hui y ont été soutenues, pour ainsi dire; mais la doctrine s'est purifiée par cette fermentation même; l'erreur en a été séparée peu à peu comme la lie, grâce à une foi toujours invincible et à une logique toujours agissante. Cet amour des scolastiques pour l'unité, ce besoin passionné de mettre d'accord toutes leurs connaissances, révélées ou rationnelles, n'est égalée

(1) Cf. Huit, *le Platonisme au moyen âge*.

que par leur ardente curiosité. Elle se traduit par ces questions multiples, profondes ou subtiles, parfois indiscrètes, qui encombrent leurs *Sommes*.

227. **L'œuvre des scolastiques est à compléter.** — Leur œuvre, il est vrai, est restée incomplète : ils ont posé les principes et marqué le but, mais sans toujours l'atteindre; ils ont vu de haut tout l'horizon de la science, mais sans suffire à le parcourir; ils l'ont découvert, mais non pas exploré tout entier. Leur œuvre est donc imparfaite. Mais elle ne l'est que par ce qui lui manque; elle n'est pas à détruire, ni à reprendre, il faut seulement la continuer. Il suffit de comprendre leur plan et de le poursuivre avec intelligence : ainsi faudrait-il faire d'une cathédrale gothique laissée inachevée.

Il faut considérer aussi que deux grands ordres de connaissances n'existaient, pour ainsi dire, qu'en germe au moyen âge : elles devaient plus tard et bien vite transformer toute la société et les rapports de l'homme avec la nature entière. Nous voulons parler des sciences *physiques* et des sciences *historiques*, en comprenant parmi celles-ci la philologie et certaines sciences sociales. Or le tort des scolastiques de la décadence, fut de s'attarder dans des discussions stériles; de ne pas comprendre que la raison humaine était assez mûre, et que le meilleur moyen de la préserver de tout excès, en utilisant toutes ses forces, c'était de l'appliquer à l'étude de la nature et de la société, non moins qu'à l'étude d'elle-même et des vérités abstraites. Le problème de l'accord de la raison et de la foi, de la raison individuelle et des traditions, résolu dans le domaine purement philosophique, devait se poursuivre dans tous les ordres de connais-

sances : il fallait accorder, en effet, la métaphysique et les sciences, la morale et l'histoire, le droit et la politique, la morale évangélique et les faits sociaux. Cette œuvre, que ne pouvaient mener à terme les scolastiques du XIIIe siècle, ils l'ont rendue possible par la synthèse des vérités supérieures et de tous les principes philosophiques ; et les nouveaux scolastiques seraient indignes d'eux, s'ils diminuaient leur plan et n'en poursuivaient pas l'accomplissement intégral.

228. **Accusations injustes contre la scolastique.** — Ces considérations suffisent pour montrer combien sont injustes et parfois ineptes les principales accusations portées contre la scolastique. On a dit, par exemple, qu'elle n'était qu'une étude aride, incapable de satisfaire et de nourrir les esprits. Mais alors, comment se fait-il qu'elle ait été enseignée avec passion, écoutée avec enthousiasme, et que des siècles qui ont fait les croisades, vu élever nos cathédrales et fleurir de grands ordres religieux, n'aient pas eu d'autre philosophie ? Abélard comptait jusqu'à quatre ou cinq mille auditeurs, alors que les Universités, ces vraies républiques des lettres, ces filles glorieuses de la scolastique, n'étaient pas encore nées, et que la population lettrée, surtout la population urbaine, était bien moins considérable qu'aujourd'hui.

On ajoute que les scolastiques ont manqué d'originalité ; ils auraient suivi servilement Aristote. — Mais, sans nous prévaloir ici de ce que l'enseignement d'Aristote fut prohibé pendant quelque temps dans les écoles, nous voyons que tous les scolastiques de génie se sont développés en pleine

liberté (1). L'un des plus dociles, saint Thomas, se laisse moins surprendre par l'autorité d'Aristote, que Platon par celle de Socrate ; il est plus indépendant qu'Averroès et autres péripatéticiens arabes. Ajoutons que sa théologie lui donne sur son maître en philosophie un avantage dont il use jusqu'au bout.

Libre à l'égard de l'autorité humaine, quoique très déférente et toujours respectueuse, la philosophie scolastique ne s'est pas asservie non plus à la théologie ; car il ne s'agit pas ici de tels ou tels scolastiques en particulier, mais des plus grands et de leur méthode générale. En réalité, il n'est pas d'époque plus remarquable que le moyen âge par la liberté des maîtres et des écoles, l'originalité des esprits et la fécondité de l'enseignement.

Enfin on a reproché à la scolastique l'abus de la logique et en particulier du syllogisme. — Mais on reconnaîtra que la scolastique elle-même n'est pas responsable des abus commis par plusieurs de ses partisans, au temps surtout de sa décadence. La terminologie de saint Thomas, le plus grand des scolastiques, est des plus simples, et son argumentation, pourtant si serrée, n'affecte pas la forme rigoureuse du syllogisme, même dans ses ouvrages les plus didactiques. Mieux vaudrait d'ailleurs abuser de la logique et du syllogisme que d'y renoncer ou d'en méconnaître l'importance. Les scolastiques ne pouvaient, par d'autres moyens, cultiver à fond la faculté de raisonnement. D'ailleurs ils n'ont vu dans la logique, du moins au XIIIe siècle, qu'une science préparatoire à

(1) Cette objection en particulier a été réfutée par Mgr Talamo dans l'*Aristotélisme de la scolastique*.

des sciences plus hautes : la métaphysique, la théodicée, la morale ; et ils ont excellé dans ces connaissances à jamais maîtresses.

229. **Opinions sur les caractères de la scolastique.** — Avant de pousser plus avant, nous examinerons quelques opinions récentes sur les questions que nous venons de traiter. Dans son *Introduction* à l'*Histoire de la philosophie dans les Pays-Bas*, M. de Wulf se demande : Qu'est-ce que la philosophie scolastique ? Sans en différer essentiellement, sa réponse ne cadre pas parfaitement avec la nôtre. Il rejette avec raison l'opinion de M. Hauréau, qui a dit dans son *Histoire de la philosophie scolastique* : « C'est d'ailleurs bien mal la connaître, que de la prendre pour une doctrine. » M. de Wulf estime, au contraire, que la philosophie de l'Ecole « est un corps de doctrine nettement caractérisé. Elle n'a pas jailli, un jour, du cerveau d'un homme de génie. C'est un organisme qui se développe à travers les siècles, dans une progression lente et paisible. De constitution faible (?), de forme indécise du IXe au XIIe siècle, la scolastique atteint la plénitude de son épanouissement au XIIIe siècle... » Puis il ajoute un peu plus loin : « Voilà pourquoi nous voyons que la scolastique n'est pas *toute* la philosophie du moyen âge, mais *un* système, le plus beau, le plus universel. » On a vu que nous n'acceptons pas, sans certaines réserves, ces déclarations. Mais nous partageons tout à fait son avis, quand il ajoute : « Pour comprendre la scolastique, il ne suffit pas de la caractériser par les procédés qui ont été les instruments de sa propagation, ou par la langue dont se sont servis ses docteurs. Il faut fréquenter leurs leçons, recueillir leurs ensei-

gnements et dégager les idées fondamentales qui dominent leur philosophie. »

Cherchant ensuite à déterminer quelques-unes de ces idées, M. de Wulf trouve la distinction de l'*acte* et de la *puissance* et la loi de *finalité*. Ces principes, dit-il, on peut dire qu'ils ont été empruntés d'Aristote. Mais on doit remarquer que la loi de finalité a été peut-être mieux comprise encore dans l'école de Socrate et de Platon que dans celle d'Aristote. D'ailleurs M. de Wulf ramène aux proportions les plus strictes la part de l'aristotélisme dans la scolastique, quand il écrit : « Il est faux d'ailleurs que la scolastique soit la tributaire servile d'Aristote ; bien d'autres philosophies que le péripatétisme ont déteint sur ses plus belles synthèses. Le platonisme, l'école d'Alexandrie, le stoïcisme lui-même prennent parfois dans les grandes controverses de l'Ecole une place que l'on a trop longtemps méconnue. La saine doctrine du XIIIe siècle est un éclectisme intelligent aux allures indépendantes et originales. »

On a vu précédemment (n° 222, vers la fin, 4°) que M. Forget, lui aussi professeur à l'Université de Louvain, accorde davantage à l'aristotélisme et même à la philosophie arabe dans la constitution de la philosophie scolastique.

Mais celui qui a traité à fond ces questions délicates et complexes, que les auteurs précédents n'ont abordées qu'indirectement, est Mgr Talamo, dans l'ouvrage déjà cité : *l'Aristotélisme de la scolastique*. Or voici sa conclusion, très large, qui conciliera peut-être toutes les opinions : « L'Aristotélisme, selon la sage et profonde observation de Cousin, dit-il, n'est pas un monument... dont on doive faire rentrer

quelques débris dans la construction d'une philosophie moderne. Il faut qu'il y entre tout entier, comme aussi le Platonisme, mais tous deux transfigurés et élevés à une vie nouvelle dans un système supérieur. Ceci, dans le système de Cousin, poursuit Mgr Talamo, était une chose à faire, mais il nous semble qu'elle a déjà été faite par les Docteurs scolastiques, sinon parfaitement, du moins le mieux qu'il leur a été possible dans les conditions de l'époque où ils se trouvaient... Leur philosophie se compose de toutes les philosophies antérieures et n'est aucune d'elles en particulier...; elle est le complément de toutes les autres... Cette philosophie, selon nous, enrichie des bonnes découvertes des temps postérieurs, rajeunie et accommodée aux nécessités de la science moderne..., est seule capable de donner à l'homme l'idée de sa vraie dignité et de sa grandeur intellectuelle, morale et sociale. »

230. **Préludes de la scolastique, Alcuin** (735-804). — Le philosophe qui nous fait le mieux pressentir la scolastique est Alcuin, ami et conseiller de Charlemagne. Il naquit à York, vers l'année où mourait Bède *le Vénérable*. Il fut élevé à l'école d'Egbert, évêque de cette ville, et fut instruit dans toutes les connaissances de son temps. Dans un voyage qu'il fit en Italie, il rencontra, à Parme, Charlemagne, qui désira se l'attacher (780). Ce grand prince ambitionnait de relever les études dans son empire, et il jeta les yeux sur Alcuin, pour l'associer à ses desseins. Celui-ci fit recueillir et reviser les monuments de la littérature latine, restaura les écoles des monastères, en créa de nouvelles, à Tours, à Fulda, à Ferrières, à Fontenelle, et ouvrit même

l'école *palatine* pour les princes et la cour. Alcuin se mêlait en même temps aux controverses théologiques de son temps. Elispand, archevêque de Tolède, et Félix, évêque d'Urgel, ayant émis des opinions erronées sur les deux natures en J.-C., il les réfuta et prit part aux conciles de Francfort (794) et d'Aix-la-Chapelle (799), qui les condamnèrent. Alcuin obtint, l'année suivante, de quitter la cour et de se retirer au monastère de Tours, où il mourut quatre ans après.

Alcuin a laissé des ouvrages théologiques, philosophiques et ascétiques : sur les sept arts libéraux — sur les Vertus et les Vices (1) — sur la Dialectique, sorte de dialogue de l'auteur avec Charlemagne — sur l'Ame (*Liber de animæ ratione ad Eulaliam virginem*), où il démontre sa spiritualité, sa liberté, son origine par la création *ex nihilo;* il prétend prouver aussi qu'elle est en mouvement ou en acte perpétuel. Cette opinion nous rappelle celle de S. Clément d'Alexandrie, de Synésius, de Descartes, qui placent l'essence de l'âme dans la pensée, celle enfin de certains modernes, qui prêtent à l'âme raisonnable une vie sans interruption, quoique souvent inconsciente. Alcuin s'inspire surtout des Pères et de Boèce; mais il se souvient aussi des anciens : Pythagore, Aristote, Platon, Homère, Virgile, Pline. Il serait donc injuste de ne voir en lui qu'un grammairien et un logicien (2). — D'Alcuin nous rapprocherons son

(1) « On pourrait, de ses lettres, dit M. Picavet, extraire une morale pratique, pour l'usage des chrétiens de toute condition au IXe siècle, qui serait toute à l'honneur du précepteur de Charlemagne. »

(2) On a émis, dans ces derniers temps, les jugements les plus contraires sur Alcuin (cf. Picavet, *de l'Origine de la philosophie scolastique,* dans la Biblioth. des Hautes Etudes. T. I, 1889). Hau-

ami et compatriote Fridugise, qui traita *De nihilo et tenebris* dans un sens réaliste: Il fut le successeur d'Alcuin, dont il avait été le disciple.

231. **Raban Maur** (vers 776-856), étudia au monastère de Tours, sous Alcuin, puis fut écolâtre à Fulda, où il eut de nombreux disciples, par lesquels il initia l'esprit germanique à la culture des lettres, ce qui lui a valu d'être regardé comme l'ancêtre des universités allemandes. Il mourut archevêque de Mayence. Raban Maur réfuta les erreurs de Gotheschalc ou Gottschalk, qui enseignait, paraît-il, une double prédestination, l'une au bien et l'autre au mal, et aussi une double fatalité : c'était une hérésie que devait à peu près renouveler Luther ; elle impliquait la négation du libre arbitre. Outre ces ouvrages de controverse, Raban Maur en composa d'autres qui intéressent mieux la philosophie. Dans l'un d'eux, il touche à la question des universaux, que l'on commençait à soulever; il constate, à ce sujet, que plusieurs tranchent le doute exprimé par Porphyre dans le sens nominaliste; mais il ajoute qu'il incline à penser, avec Boèce, que les universaux ne sont pas sans réalité. N'oublions pas de signaler aussi son grand traité *de l'Univers* (*de Universo*), sorte d'encyclopédie. Les gloses sur l'*Interprétation* et l'*Isagoge*,

réau va jusqu'à dire : « Ce n'est, à proprement parler, qu'un grammairien..., ce n'est pas un philosophe. » M. Picavet regarde plutôt Alcuin « comme le véritable auteur de la renaissance philosophique en France et en Allemagne ». «Sans connaître Aristote directement, dit-il encore, Alcuin a résumé, dans sa dialectique, les théories de l'*Isagoge*, des Catégories, de l'Interprétation, des Topiques...; comme la plupart de ses successeurs, il ignore non seulement les Réfutations des sophistes, mais les premiers et les derniers Analytiques. »

dont Cousin a parlé le premier, ne sont peut-être pas de lui; mais on ne peut lui contester l'*Institution des clercs*, où « il recommande l'étude de la dialectique, excellente, comme le disaient Isidore de Séville et Alcuin, pour vaincre les hérétiques dans les discussions publiques ».

Voici ce qu'ajoute M. Picavet sur le *de Universo* : C'est « parmi les encyclopédies qui nous viennent du moyen âge, une des premières, des moins connues et des plus curieuses. C'est une théologie qui traite du Père, du Fils et du Saint-Esprit, des Ecritures et des Conciles, des fêtes et des sacrements. C'est une anthropologie qui fait connaître le corps de l'homme, comme tout ce qui concerne sa vie et sa mort; une zoologie où figurent les bêtes, grandes et petites, les serpents et les vers, les poissons, les oiseaux et les abeilles. Puis nous y trouvons une physique, au sens antique du mot, avec les atomes et les éléments, le ciel et la lumière, le soleil, la lune et les étoiles, l'air, les nuages, le tonnerre et les éclairs, les vents et les tempêtes, la neige, la glace et la rosée. A cette physique succède une géographie, qui décrit la terre alors connue, les villes et tout ce qu'elles contiennent, les campagnes avec leurs habitations et leurs divisions. L'histoire de la philosophie, qui mentionne les Platoniciens et la nouvelle Académie, les Péripatéticiens, les Stoïciens et les Cyniques, les Epicuriens et les Cyrénaïques, définit la vraie philosophie comme l'entendent les Pères catholiques. Elle précède celle des poètes, des mages, des païens et de leurs dieux, — qui sont des démons — de leurs langues et de leurs dialectes. L'ouvrage se termine par des traités de géologie ou de minéralogie, des poids, des mesures

et des nombres, de musique et de médecine, d'agriculture, d'art militaire et naval, des métiers et de l'alimentation. C'est l'œuvre d'un grammairien, qui signale les étymologies; d'un compilateur, qui cite Ovide, Virgile et tous les poètes latins, y compris Lucrèce, comme Cicéron, Sénèque et Pline l'Ancien; d'un chrétien qui cherche un sens mystique aux affirmations les plus singulières des écrivains sacrés et profanes. Nulle œuvre de cette époque ne fait mieux voir comment les idées antiques se mêlent alors aux idées chrétiennes (1). »

232. **Gottschalk** (808-867), que nous avons nommé, avait été, avec Raban Maur, moine à Fulda, où il avait été offert par ses parents. Il était le fils d'un comte saxon. Ayant rompu avec ses obligations, sous prétexte qu'elles lui avaient été imposées, il mena une vie orageuse, voyagea en Italie, répandit sa doctrine sur la prédestination, qu'il essaya de fonder sur des textes des Pères, puis de justifier par des arguments philosophiques, en la déduisant de l'immutabilité divine. Condamné sévèrement par Hincmar, le redoutable archevêque de Reims, un des hommes les plus puissants de cette époque, comme il l'avait été par Raban Maur, il fut enfermé dans une prison étroite. Il trouva néanmoins des partisans et des défenseurs. Jean Scot fut alors appelé à le réfuter. Mais il tomba lui-même dans des erreurs plus graves, qui firent oublier celles de Gottschalk. Celui-ci, à qui on avait conseillé d'en appeler au pape contre Hincmar, mourut sans s'être rétracté.

(1) Séances et travaux de l'Acad. des sciences morales. 1896, mai, p. 650.

233. **Notker.** — Près de Raban Maur nous placerons encore Notker le Lippu (Labeo), dont le nom est aussi très populaire en Allemagne, à cause des services qu'il a rendus à la langue nationale. Notker est le premier qui ait traduit en allemand des ouvrages de science et de philosophie. Il traduisit les *Catégories* et l'*Interprétation* d'Aristote, la *Consolation* de Boèce, les deux premiers livres des *Noces de Mercure et Philologie*, de Marcien Capella, etc. Notker dirigea l'école du monastère de Saint-Gall, et mourut en 1022 (1). — Plusieurs autres bénédictins de Saint-Gall ont porté le nom de Notker. L'un d'eux, *Notker le Bègue*, fut également écolâtre et mourut en 912.

Aimon ou *Haimon* (778-853). — Ce moine de Fulda, qui étudia avec Raban Maur, à Tours, devint évêque d'Halberstadt (840). Il paraît avoir penché plutôt vers le conceptualisme. Il eut pour disciple, à Fulda, Henri d'Auxerre, qui ouvrit ensuite une école dans son pays.

234. **Scot Erigène, etc. Apparition du panthéisme, au moyen âge.** — Dans le même siècle que Raban Maur, florissait Jean Scot Erigène, né vers 810 en Ecosse, ou plus probablement en Irlande (île d'*Erin*, dite aussi *Scotia major*). On ignore le temps précis de sa naissance et de sa mort, qui arriva avant 877. Il étudia dans les écoles monastiques et devint, quoique laïque, l'homme le plus savant de son temps. On a supposé qu'il avait voyagé en Orient. Il est certain qu'il connut le grec et traduisit les ouvrages

(1) Cf. Picavet, *Revue phil.*, 1893, avril : *Sur le néo-thomisme et la scolastique*, p. 400-1.

attribués à Denys l'Aréopagite. La philosophie ancienne lui était assez connue, notamment par plusieurs des œuvres d'Aristote et de Platon. Son érudition, fort remarquable pour le temps, lui mérita d'être mis à la tête de l'école palatine par Charles le Chauve (vers 843), qui l'admit même dans son intimité (1). Mais précisément à cause de son érudition, plus ou moins indigeste, et de l'intelligence imparfaite qu'il avait des ouvrages obscurs de l'Aréopagite, Scot ne sut pas éviter de grandes erreurs. Dans son traité sur l'Eucharistie, qui est perdu, il dénaturait la présence réelle et professait l'erreur que devait renouveler Bérenger, deux siècles plus tard. Dans son livre de la Prédestination, écrit contre Gothescalc, il soutenait la cause du libre arbitre, mais commettait certaines exagérations : elles furent dénoncées par Prudence, évêque de Troyes, et Florus, diacre de Lyon, puis condamnées aux conciles de Valence (855) et de Langres (859).

Mais c'est surtout par son grand traité de la Nature *(De divisione naturæ)*, composé en forme de dialogue entre le maître et l'élève, qu'on peut juger de la doctrine de Scot. C'est un panthéisme renouvelé des alexandrins. Scot l'applique à l'interprétation de la Genèse. Il croit pouvoir distinguer quatre natures : 1° la nature qui crée et n'est pas créée : *natura naturans*, c'est-à-dire Dieu ; 2° la nature qui est créée et qui crée à son tour : ce sont les idées divines, considérées comme cause des choses ; 3° la nature qui est

(1) Comme le prouverait l'anecdote suivante : Un jour, le roi demandait au scolastique : Quelle différence y a-t-il entre Scot et un sot (inter Scotum et sotum)? — La distance de cette table, répondit le malin philosophe.

créée et qui ne crée pas : *natura naturata ;* ce sont les êtres qui remplissent le temps et l'espace ; 4° la nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas : c'est Dieu encore, comme la première, mais considéré comme fin, au lieu d'être considéré comme cause efficiente et créatrice. Scot décrit ensuite avec abondance et même avec enthousiasme ce mouvement d'expansion et de concentration, d'effusion et de retour, qui fait tout dériver de Dieu et ramène tout à lui. Malheureusement il ne paraît pas distinguer la troisième nature *(natura naturata)* de la première *(natura naturans)* ; nous assistons moins à une création qu'à une émanation, à l'apparition des créatures qu'à l'évolution de la substance divine, qui seule subsisterait. La doctrine de Scot dépasse donc ses intentions et le mène droit au panthéisme. Nous vivons et nous sommes en Dieu, avait dit S. Paul ; Dieu est le principe, le moyen et la fin de tout, répète l'Eglise ; mais Scot entendait que nous subsistons en Dieu, si bien qu'il n'y aurait pas d'autre nature ou substance que la sienne. C'est un panthéisme des mieux déclarés.

Cette erreur capitale ne l'empêche pas d'admettre la révélation. Mais il n'en reste pas moins rationaliste ; car il confond, en définitive, la philosophie et la religion, comme l'a fait Bouddha et comme le fera Spinosa. La raison, selon lui, est une révélation, sur laquelle ne saurait prévaloir aucune autorité ; la foi n'est que l'introductrice de la science.

Absorbant tout en Dieu, il devait logiquement refuser toute activité aux créatures ; et en effet il pense que celles-ci *deviennent* plutôt qu'elles n'agissent : *magis fiunt quam faciunt.* Il est occasionnaliste avant Malebranche, et son exemple montre bien

l'affinité réciproque de cette erreur avec le panthéisme.

En résumé, Scot eut plus d'étendue et de puissance d'esprit que de discernement. Dépourvu de guide, il ne sut se guider lui-même. D'après M. Huit, il a été exactement caractérisé par ces mots : « Un autre Proclus à peine chrétien. » Son « intervention... fut un événement malheureux à tous les points de vue, écrit M. Mignon ; elle n'eut pas seulement le grave inconvénient de répandre, dans le public des écoles, des erreurs déplorables, mais elle dut faire croire à l'inutilité de toute tentative pour résoudre ces hauts problèmes par la raison. Toujours est-il qu'à partir de Scot Erigène, la métaphysique reste dans l'oubli pendant de longues années, les ouvrages du novateur lui-même se perdent dans les coins inexplorés des bibliothèques, et quand, plus tard, Hugues de Saint-Victor parlera d'un certain Jean Scot, c'est à peine si on aura gardé quelque idée de sa doctrine et de ses écrits philosophiques... Pour retrouver la métaphysique, il faut arriver jusqu'à Roscelin ou plutôt jusqu'à S. Anselme » (1).

235. **Remi d'Auxerre** (mort vers 908). — De Scot nous ne séparerons pas Remi d'Auxerre, son disciple, qui enseigna à Paris les sept arts libéraux. On a de lui une *Exposition sur la grammaire* de Donat (2) et un *Commentaire du Satyricon* de Capella. Remi d'Auxerre professait le réalisme exagéré, doctrine si favorable au panthéisme ; il définissait par exemple l'humanité : « l'unité substantielle des indi-

(1) Ouvrage cité, T. I, p. 50.

(2) Grammairien du IVe siècle, qui fut le maître de S. Jérôme. Sa grammaire fut fort répandue dans les écoles du moyen âge.

vidus humains ». La personnalité de chacun ne serait donc, dans cette théorie, qu'un mode d'une substance commune. Si on presse un peu ces formules, il est facile d'en tirer le panthéisme radical de Spinosa. Remi d'Auxerre professait aussi la doctrine platonicienne de la réminiscence.

236. **Ecole de Reims. Gerbert** (930-1003). — Si nous passons maintenant au siècle suivant (car les célébrités sont rares à cette époque), nous trouvons Gerbert (1) non moins fameux que Scot Erigène, mais dont la gloire est pure. Il est le savant le plus remarquable de cette longue et ingrate période, où l'Eglise achevait de christianiser les barbares et de les préparer à une civilisation plus haute. Il importe d'autant mieux de l'opposer à Scot Erigène, qu'ils se développèrent dans des sens bien différents, et que cette divergence même prouve avec combien de spontanéité et de liberté les intelligences d'élite s'adonnaient alors à la recherche de la vérité. Scot s'est épris de métaphysique et s'est égaré dans ses spéculations audacieuses : Gerbert, esprit plus judicieux et plus pratique, mais non moins entreprenant, s'est épris surtout des sciences physiques, qu'il sait mettre d'accord avec sa philosophie et sa foi religieuse. Son histoire, qui n'est bien connue que depuis peu d'années, est par elle-même fort instructive. Elle nous montre quelles relations faciles et constantes l'unité de foi, de discipline et de langue scientifique, établissait entre tous les Etats et toutes les églises particulières, et, par conséquent, quelle unité intellectuelle et morale

(1) V. en particulier J. Havet, *Lettres de Gerbert*, publiées avec une introduction et des notes (1889).

animait, malgré les rivalités sanglantes des princes et des races, toute la chrétienté (1).

Gerbert était natif d'Auvergne. Le comte de Barcelone, Borrel, le remarqua parmi les étudiants de grammaire, dans un pèlerinage qu'il fit au monastère d'Aurillac. Gerbert accompagna le comte en Espagne et se mit sous la direction de Hatton, évêque de Vich, l'une des lumières de l'école isidorienne (v. chap. XII). Ce fut là, plutôt peut-être que dans les écoles arabes, que Gerbert s'instruisit dans les mathématiques et les sciences naturelles. Un peu plus tard (vers 968), nous retrouvons Gerbert à Rome, avec le comte Borrel et l'évêque Hatton. Il y demeura quelque temps, sur le désir de l'empereur Othon et sur l'ordre du pape, pour donner des leçons de mathématiques, d'astronomie et de musique aux lévites et aux nobles romains. Mais, vers 970, un archidiacre de Reims, Géranne, étant allé à Rome comme ambassadeur du roi Lothaire auprès de l'empereur Othon, il se lia avec lui. Géranne lui fit le plus grand éloge des écoles de sa patrie et lui offrit de lui expliquer la logique, s'il voulait lui-même lui enseigner les mathématiques.

(1) Pendant tout le moyen âge, en effet, il y a une république des lettres universelle : elle ne connaît pas de frontières. Rien n'égale la facilité avec laquelle les esprits communiquent alors d'une extrémité à l'autre du monde latin et même au delà. « La philosophie d'Abélard, de son vivant, avait pénétré jusqu'au fond de l'Italie. La poésie française des trouvères, en moins d'un siècle, comptait des traductions allemandes, suédoises, norvégiennes, islandaises, flamandes, hollandaises, bohèmes, italiennes, espagnoles. Tel ouvrage, composé au Maroc ou au Caire, était connu à Paris et à Cologne, dit Renan, en moins de temps qu'il n'en faut de nos jours à un livre capital de l'Allemagne pour passer le Rhin. » Les ordres religieux étaient pour beaucoup dans ces échanges intellectuels. (V. M. Forget, *Etude citée.*)

Bref, les deux amis partirent pour Reims. Dans un second voyage que Gerbert fit à Rome, en 973, il soutint victorieusement une discussion fameuse contre Othric. A partir de ce moment, Gerbert fut une lumière de l'Eglise. Plusieurs prêtres romains passèrent les monts pour venir l'entendre. Revenu à Reims, Gerbert fut donc le maître d'une élite de disciples : Fulbert, évêque de Chartres ; Abdon, abbé de Fleury ; le prince Robert de France ; le chroniqueur Richer. Gerbert devint archevêque de Reims (991), puis de Ravenne (998) ; il monta sur le trône pontifical en 999, sous le nom de Sylvestre II.

Gerbert s'est distingué surtout par ses connaissances en mathématiques, en astronomie, en mécanique et en musique. Ses inventions et son savoir, merveilleux pour l'époque, le faisaient regarder par le vulgaire comme un magicien. Il construisit une sphère et divers instruments, au moyen desquels il expliquait les mouvements célestes. Il construisit aussi un *abaque* pour la numération, divisé en 27 colonnes, sur lesquelles il disposait de diverses manières 9 chiffres. Il paraît avoir trouvé ou connu les principes de l'arithmétique décimale. Plusieurs pensent qu'il est l'inventeur des horloges à roue. Gerbert était en même temps très versé en littérature et en philosophie. Il n'épargnait rien pour enrichir sa bibliothèque.

Au dire de Richer, il commentait d'abord devant ses élèves la dialectique d'Aristote, avec l'Isagoge de Porphyre, les catégories, les topiques, interprètés par Boèce ; puis, passant à la rhétorique, il expliquait Térence, Virgile, Juvénal, Horace, etc. Malheureusement on n'a conservé de ses ouvrages philosophiques qu'un opuscule subtil, dans le genre de l'époque,

composé sur le désir de l'empereur Othon III et intitulé : *De rationali et de ratione uti* (du Raisonnable et du raisonner).

237. **Ecole de Chartres. Fulbert** (vers 960-1028). — Sans parler ici des origines et des premiers temps de l'école de Chartres, dont l'histoire si instructive a été savamment écrite par M. l'abbé Clerval (1), nous nous bornerons à signaler ses principaux maîtres à partir du XI[e] siècle. Le plus célèbre est Fulbert, dont le pontificat marque l'*âge d'or* de l'école chartraine. Celle-ci brille au XI[e] siècle, comme celle de Reims au X[e] et celle de Paris au XII[e], entre lesquelles elle prend place naturellement.

Fulbert était probablement originaire de Rome ou de l'Italie. Il nous apprend lui-même que sa famille était obscure et pauvre et qu'il fut élevé par l'Eglise. D'abord clerc et élève d'un évêque italien, il se rendit à Rome et fut attaché à la bibliothèque romaine. Peut-être connut-il alors le pape Jean IX, avec lequel il fut plus tard en correspondance. Peut-être aussi rencontra-t-il Gerbert et le suivit-il à Reims, où nous le trouvons parmi ses disciples, avec d'autres prêtres romains: Théophylacte, Laurent Malfitain, Brazuit, Jean Gratien, qui furent les maîtres de Grégoire VII. A Reims, Fulbert étudia aussi avec

(1) Citons cependant Béthaire, romain de noble naissance, disciple de Pappol, auquel il succéda sur le siège de Chartres (594-av. 614), au temps de Clothaire II. Comme ses prédécesseurs, il dirigea l'école palatine. Au VIII[e] siècle, l'école de Chartres subit une décadence, à laquelle le règne de Charlemagne et les décrets des conciles firent succéder une période plus heureuse. — Tout ce qui suivra sur l'école de Chartres est emprunté à l'ouvrage de M. Clerval, à qui nous exprimons ici toute notre reconnaissance.

Robert, roi de France, qui fut sous la direction de Gerbert, de 984 à 987. Il est probable que peu d'années après il se rendit à Chartres, où Héribrand, un autre de ses condisciples de Reims, faisait des cours sur *Hippocrate* et la *Concorde de Galien*; il fut nommé maître et chancelier de l'école de Chartres vers l'an 1000. Elu évêque par la faveur du roi Robert (1006), il fut sacré par Léothéric, archevêque de Sens, un autre de ses condisciples de Reims. Signalons aussi ses relations avec Guillaume, duc d'Aquitaine, qui le nomma trésorier de Saint-Hilaire de Poitiers.

Elevé sur le siège de Chartres, Fulbert s'appliqua à remplir tous ses devoirs. Sa cathédrale ayant été incendiée en 1020, il en reconstruisit une nouvelle, qui fut détruite par un nouvel incendie en 1194, mais dont il reste la crypte actuelle, que recouvre la cathédrale bâtie au XIIIe siècle. Mais malgré toutes les préoccupations de sa charge, il ne suspendit pas son enseignement, qui tira de sa dignité un nouvel éclat. « Il nous dit lui-même, écrit M. Clerval, qu'il cessa seulement de pratiquer la médecine ; encore envoyait-il des remèdes à ses amis. Le tableau de ses œuvres et de ses élèves, ajoute l'historien de l'école de Chartres, nous montrera quel fut son talent, quel fut son succès ». Ses disciples le pleurèrent comme un père et le vénérèrent comme un saint; ils répandirent même son culte. Fulbert a laissé des *Sermons*, dont plusieurs ne sont que des canevas ; des *Poésies* religieuses ; des vers mnémotechniques composés pour les écoles sur la rhétorique, la philosophie, le comput, la morale pratique, etc.; trois traités *contre les Juifs*, 128 *Lettres*, toutes d'une grande utilité pour

l'histoire. Mais c'est moins par les écrits qui lui ont survécu que par son enseignement, prolongé pendant une trentaine d'années, que Fulbert a exercé son influence.

L'école de Chartres — et l'on peut juger par elle de beaucoup d'autres — formait comme une famille savante. « L'organisation presque monastique des chapitres, qui servaient de noyau à ces écoles, ne contribuait pas peu à leur donner cette physionomie intime ». Les jeunes disciples de Fulbert l'appelaient leur « vénérable Socrate » ; et, ce qui valait beaucoup mieux, leur maître joignait l'auréole de la sainteté à celle de la sagesse humaine. Rois, évêques, abbés le vénéraient, et une jeunesse d'élite accourait autour de lui et autour de Notre-Dame de Chartres de tous les points de l'horizon. Sa dévotion envers la Mère de Dieu était connue du monde entier : s'il n'institua pas, comme on l'a dit, la fête de la Nativité, il lui donna dans tout l'Occident un éclat nouveau.

Quant à son enseignement lui-même, et sans parler de l'enseignement proprement théologique, il comprenait les sept arts libéraux, plus une spécialité chartraine, la médecine. Fulbert et ses disciples ne connaissaient pas ou peu le grec; mais ils étaient assez versés dans la littérature latine; ils s'exercèrent à composer des hymnes, etc. et apportèrent leur part dans la création d'une poésie liturgique. Leurs livres étaient ceux qui étaient alors connus généralement dans les écoles. « Il n'est pas sûr qu'on eût entre les mains le *Timée* de Platon traduit par Chalcidius, écrit M. Clerval, mais Fulbert déclarait Platon *supérieur à tous les autres penseurs de l'antiquité* et Bérenger l'appelait *la perle de la philosophie*.

On avait des sympathies pour les néo-platoniciens tels que Denys l'Aréopagite, Scot Erigène et Boèce dans sa *Consolation de la philosophie*. A s'en tenir aux auteurs suivis, on jugerait que l'école chartraine était aristotélicienne dans sa méthode et platonicienne dans son esprit et ses idées ». Au contraire, Bérenger, qui étudia à Chartres et y laissa d'assez mauvais souvenirs, « apparaît comme le tenant de l'aristotélisme et du nominalisme ».

238. **Successeurs de Fulbert.** — Les évêques de Chartres qui succédèrent à Fulbert imitèrent généralement son zèle pour l'enseignement. « L'*Histoire littéraire* ne craint pas d'affirmer que jusqu'au XIIe siècle, jusqu'à saint Ive, les pontifes chartrains enseignèrent par eux-mêmes ». Citons seulement : Agobert (1048-60), après lequel il y eut de grands troubles, causés par un intrus, Hugues de Chartres ; Arrald (1069-75), qui avait été moine à Cluny et avait servi de guide au cardinal Pierre Damien dans son voyage à Cluny, en 1063 ; Geoffroi (1077-89), qui fut déposé par Urbain II et remplacé par saint Ive.

M. Clerval fait connaître aussi les chanceliers et écolâtres de Chartres à cette époque : Evrard, qui fit découvrir les manichéens d'Orléans (1022) ; ils furent condamnés au feu ; Hildegaire ou Hildier (de 1024 à 1032 environ), romain comme Fulbert son maître ; Sigon (de 1035 à 1048 env.) ; Ingelran (de 1048 à 1084), etc., etc.

Sous Agobert, les écoles chartraines semblent avoir cultivé de préférence les sciences théologiques, pour répondre aux objections de Bérenger de Tours, dont il nous faut parler maintenant.

239. **Bérenger de Tours** (vers 1000-1088),

célèbre surtout par les condamnations qu'il encourut, fit ses premières études sous son oncle Gauthier, trésorier de Saint-Martin de Tours. Il vint à l'école de Chartres entre l'an 1020 et l'an 1025 et attira l'attention de Fulbert et de ses disciples. Un témoin, partial, il est vrai, Guitmond, raconte que « dès lors il montrait beaucoup de suffisance et d'orgueil, méprisant les avis des autres, et tranchant toutes les questions par lui-même, sans souci de l'autorité et de la tradition. Il se donnait aussi de grands airs d'importance et prenait des poses doctorales. Quoi qu'il en soit de ce portrait, continue M. Clerval, il semble que Fulbert conçut dès ce moment des inquiétudes pour l'avenir de ce jeune étudiant, et, si nous en croyons Adelman, il le prenait à part avec quelques amis, le soir venu, pour lui recommander, ainsi qu'aux autres, de marcher toujours dans la voie droite des Pères et de ne dévier ni d'un côté ni de l'autre ». De Chartres, Bérenger se rendit à Angers, où il remplissait les fonctions d'archidiacre en 1040. Peu après, il était écolâtre de Tours, sans cesser d'être archidiacre d'Angers, où l'évêque, qui était son ancien élève, le maintint dans cette dignité. Sa réputation s'étendait déjà beaucoup ; il rivalisait avec Lanfranc, qui réunissait, selon Guitmond, plus d'élèves que lui et l'avait vaincu dans une dispute philosophique. Bérenger, qui excellait, paraît-il, dans la médecine, commença de mépriser ouvertement les arts libéraux et de chercher dans l'Ecriture et les Pères des doctrines nouvelles et curieuses. Vers 1046, il se mit à dogmatiser sur l'Eucharistie, n'admettant guère qu'une présence symbolique, et souleva les protestations de ses anciens condisciples. Il

fut condamné dans plusieurs conciles (1050, 1055, 1059, 1078, etc.) et abjura plusieurs fois, car il retombait dans son erreur. Il mourut en paix avec l'Eglise, sans doute, car ses élèves lui consacrèrent de belles épitaphes et son tombeau fut longtemps honoré.

240. **Hildebert** (1057-1136) de Lavardin fut peut-être élève de Bérenger de Tours, dont il composa l'épitaphe. Peut-être aussi fut-il disciple de Hugues de Cluny, où il fut moine. Hildebert enseigna au Mans, devint évêque de cette ville, s'opposa à l'hérésiarque Henri, disciple de Pierre de Bruys, fut promu à l'archevêché de Tours en 1125. Il est l'auteur d'un *Traité théologique* et d'une *Philosophie morale*. Il tient en haute estime les anciens, qui lui sont familiers; il reconnaît que la raison naturelle a le pouvoir de démontrer l'existence et les principaux attributs de Dieu. En morale, il traite de l'honnête, de l'utile et de leur accord ; il s'inspire particulièrement de Sénèque et de Cicéron. Hildebert était en relation avec Ive de Chartres.

241. — **S. Ive de Chartres** (mort en 1115), a illustré le siège et l'école de Chartres, comme l'avait fait Fulbert un siècle auparavant. Né aux environs de Beauvais d'une famille noble, quoiqu'il dise le contraire par humilité, il fut envoyé à Paris pour y étudier la philosophie et y connut Roscelin. De là il se rendit à l'abbaye du Bec, où Lanfranc enseignait encore et où il connut S. Anselme, le futur archevêque de Cantorbéry, qui devait plus tard le visiter plusieurs fois à Chartres. Ive professa au Bec pendant trois ou quatre ans, puis devint chanoine de la collégiale de Nesles, en Picardie. Il fut préposé ensuite au monastère de Saint-Quentin, que l'évêque de Beau-

vais venait de bâtir dans cette ville. Des étudiants distingués affluèrent alors auprès de lui. Parmi eux, Jean, romain de naissance, qui passa de Saint-Quentin au Bec et devint plus tard évêque de Tusculum et légat du pape. Ive enseignait moins la philosophie que la théologie, les belles-lettres, l'Ecriture sainte et surtout le droit. Après vingt ans d'enseignement, il fut demandé par le clergé de Chartres pour occuper le siège de cette ville.

A Chartres, il rebâtit les écoles, établit la discipline parmi les étudiants, qui venaient de tous pays ; il fonda ou réforma plusieurs monastères, qui devinrent des centres d'études. Ive « avait pour correspondants et pour amis, nous dit encore M. Clerval, les évêques Hildebert du Mans et Lambert d'Arras ; des abbés et des religieux, comme Robert d'Arbrissel, Bernard de Tiron, Guillaume de Breteuil, Geoffroi de Vendôme, Hugues de Sainte-Marie, moine de Fleury ; des philophes comme Roscelin et Manegold ; enfin la curieuse et savante princesse Adèle, comtesse de Blois. » A sa mort, il légua « au Chapitre de très beaux livres revêtus d'or, et à Saint-Jean trente volumes de sa bibliothèque. » Saint Ive fut lui-même l'auteur de nombreux ouvrages, mais qui intéressent les sciences ecclésiastiques.

Ses successeurs furent Geoffroi et Gosselin de Lèves. Geoffroi (1115-48) fut absorbé par les grandes affaires de l'Eglise et se distingua par son éloquence. Il comptait, parmi ses correspondants, Pierre de Cluny et S. Bernard, pour lequel il professait une grande vénération. Sous son épiscopat, les écoles chartraines continuèrent à prospérer, et aussi sous celui de son successeur et neveu, Gosselin (1148-55) ; mais elles ne tar-

dèrent pas ensuite à décliner et à être éclipsées par celles de Paris, où accouraient les maîtres les plus célèbres et les disciples les plus distingués.

Parmi les chanceliers qui se succédèrent à Chartres sous Ive, Geoffroi et Gosselin, nous signalerons Bernard de Chartres et son successeur Gilbert de la Porrée. Mais celui-ci appartient aussi aux écoles de Paris et nous en parlerons ailleurs.

242. **Bernard de Chartres** vécut et mourut à Chartres avant 1130. Il était breton d'origine et devint, vers 1119, chancelier de l'école de Chartres, où il enseignait déjà depuis plusieurs années. Il ne faut donc pas le confondre, comme on l'a fait souvent, avec Bernard de Moélan, évêque de Quimper (1159-67) ni avec Bernard Silvestre, qui écrivait encore à Tours de 1145 à 1153. On a prétendu aussi, mais à tort, selon M. Clerval, qu'il avait quitté l'école de Chartres pour celles de Paris. Il eut pour disciples Guillaume de Conches, Gilbert de la Porrée, Richard l'Evêque. Parmi ses ouvrages, signalons : *De expositione Porphyrii.* Il était platonicien, et plus hardi peut-être que tous ses prédécesseurs ; il tentait de réconcilier Aristote avec Platon, mais sans y bien réussir. Car, s'il n'a pas professé le panthéisme, et il ne voulait certes point aller jusque-là, « il a posé des principes qui y conduisent. Ses disciples, Bernard de Tours et Thierry de Chartres , plus ou moins consciemment, seront des panthéistes. Grâce à lui, grâce à eux, l'école de Chartres deviendra la principale citadelle du réalisme et du panthéisme » (Clerval).

Thierry de Chartres, que nous venons de citer et qui illustra lui aussi l'école de Chartres, est l'auteur d'un *Heptateuchon* écrit entre les années 1135 et

1141. Cet ouvrage didactique, l'un des plus remarquables du moyen âge, atteste une connaissance complète de l'*Organon* (1). C'est un traité volumineux des *Sept arts libéraux*. Thierry était frère de Bernard de Chartres. Il assista au concile de Soissons en 1121 et y défendit Abélard. Il enseigna aussi à Paris et mourut archidiacre de Chartres.

243. **Ecole du Bec. Lanfranc** (vers 1005-1089). — Nous avons pu remarquer déjà que l'école de Chartres avait des rapports étroits avec celle du Bec, que nous devons faire connaître maintenant. La réputation de cette école fut fondée avec Lanfranc, auquel succéda S. Anselme, dont le nom est plus glorieux encore.

Lanfranc fut l'un des adversaires les plus résolus de Bérenger de Tours, dont il avait été d'abord l'ami. Né à Pavie, d'une famille municipale, il émigra en France avec quelques disciples, devint moine puis prieur de l'abbaye du Bec, en Normandie, puis abbé de Saint-Etienne de Caen ; il refusa l'archevêché de Rouen, mais dut accepter de Guillaume Ier celui de Cantorbéry. Lanfranc contribua à relever les études dans les monastères. Il fut le maître de S. Anselme et de S. Ive de Chartres. De son temps et après lui, l'école du Bec devint très florissante et la bibliothèque du monastère s'enrichit de précieux ouvrages.

244. **S. Anselme** (1033-1109). — Ce fut sous Lanfranc que S. Anselme, natif d'Aoste (Italie), prit

(1) Voir aussi Clerval, *l'Enseignement des arts libéraux à Chartres et à Paris dans la première moitié du* XIIe *siècle d'après* l'Heptateuchon *de Thierry de Chartres*. (Congrès scientif. intern. des catholiques. 1888). — Voir aussi plus bas Hermann le Dalmate (no 265).

l'habit monastique à l'abbaye du Bec. Ce fut à Lanfranc aussi qu'il succéda à la tête de l'école du Bec, puis sur le siège de Cantorbéry. Anselme avait reçu d'excellents exemples de sa mère Ermenburge et, sous la direction de Lanfranc, il ne tarda pas à exceller dans la science comme dans la piété. C'est avec raison qu'on l'a regardé comme l'un des principaux ancêtres de la scolastique. Il contribua puissamment à la former par son enseignement et ses nombreux ouvrages, ascétiques, théologiques et philosophiques. Ceux qui nous intéressent le plus sont le *Monologium* et le *Proslogium seu fides quœrens intellectam*, le traité *du Libre arbitre*, celui *de la Vérité*, ceux *de la Trinité* et *de l'Incarnation*, où il réfute les erreurs dogmatiques de Roscelin et d'Abélard, conséquences du nominalisme.

S. Anselme a fort bien marqué les vrais rapports de la philosophie et de la théologie, de la foi et de la raison. Ses vues sur ce point nous rappellent celles de saint Augustin : la foi cherche l'intelligence (*fides quœrens intellectum*) et l'intelligence, à son tour, cherche la foi (*intellectus quœrens fidem*). C'est là le double mouvement dont le résultat est l'alliance indissoluble de la foi et de la raison ; alliance qui est le mobile premier et le terme suprême de toute la scolastique.

Comme saint Augustin encore, et plus tard Descartes et Malebranche, saint Anselme emprunte des expressions favorables au platonisme, quand il traite de Dieu et de ses attributs ou de la connaissance que nous en avons : « Si quelqu'un voit la lumière de la vérité, dit-il, il voit Dieu. » Mais cette formule et autres semblables comportent néanmoins un sens cor-

rect ; car toute vérité implique celle de Dieu, dont elle est une participation ou un effet.

On ne saurait cependant justifier tout à fait le fameux argument, dit *ontologique* ou *a priori*, par lequel il essaie de démontrer l'existence de Dieu en ne s'appuyant que sur l'idée même de Dieu, considérée comme idée pure ; argument reproduit plus tard, sous d'autres formes, par Descartes, Leibniz et les modernes. Selon saint Anselme, l'idée de l'être le plus parfait impliquerait non seulement l'*idée* de l'être nécessaire, mais encore l'*existence* même de cet être. Saint Thomas a critiqué et réfuté cet argument. Mais, s'il est vrai que l'homme ne peut arriver à connaître l'existence de Dieu par l'idée seule qu'il a de Dieu, du moins, une fois que cette existence lui est connue, il peut connaître la nature même de Dieu, en scrutant ses propres idées et sa propre pensée, beaucoup mieux qu'en observant le monde extérieur. C'est ce que saint Anselme a fort bien remarqué.

Il a vu aussi que la liberté, en l'homme, de même qu'en Dieu, n'implique pas essentiellement la liberté de pécher : celle-ci, qui suppose une ignorance et une faiblesse, est une imperfection du sujet qui possède la liberté, et partant de la liberté elle-même. Dieu est donc éminemment libre, bien qu'il ne soit libre, en aucun cas, de faire le mal.

Enfin saint Anselme sait s'éclairer de ce grand principe de morale, que le bien en lui-même doit être le mobile suprême de la conduite vertueuse ; mais il ne sépare pas ce bien d'avec Dieu, qui en est toujours la source première et nécessaire, et qui partant reste le premier principe, objectif et absolu, de la morale et de la vertu.

En résumé, la philosophie de saint Anselme est remarquable par la méthode, l'élévation et l'exactitude. Excitée et garantie par la foi, sa raison a pu s'élever aux plus hautes spéculations, et fortifier la foi, à son tour, en expliquant de quelque manière les plus profonds mystères. Saint Anselme est le plus grand métaphysicien du XIe siècle : par S. Augustin, son guide préféré, il se rattache incontestablement, à travers les siècles, à l'auteur du *Phèdre* et du *Phédon* (1).

245. **Gaunilon.** — Nous devons signaler ici ce moine de Noirmoutiers, contemporain de saint Anselme et son contradicteur. Il contesta l'argument ontologique de l'existence de Dieu, dans un opuscule qu'il adressa à Anselme lui-même : *Livre en faveur d'un ignorant*. L'auteur du *Proslogium* avait prétendu, en effet, qu'un ignorant pouvait lui-même se démontrer l'existence de Dieu par l'argument tiré de l'idée même de Dieu. Au fond, Gaunilon prétendait, et non sans raison, qu'il ne suffit pas d'avoir l'idée claire d'une chose pour en affirmer l'existence. S. Anselme s'efforça de répondre, mais sans bien réussir.

246. **Anselme de Laon** (1050-1117) étudia au Bec, dit-on, sous saint Anselme, puis enseigna à Paris et à Laon. Il obtint dans cette ville un grand succès. On cite, parmi ses auditeurs, Gilbert de la Porrée, Hugues d'Amiens, Albéric de Reims, Abélard et même Guillaume de Champeaux. Anselme de Laon se fit remarquer par son attachement aux traditions et ses

(1) V. Huit (Etude citée), et les ouvrages, sur S. Anselme, du P. Ragey et de Van Weddingen.

connaissances théologiques plutôt que par ses talents philosophiques (1).

Albéric de Reims (mort en 1141), disciple du précédent, enseigna avec succès à Reims, dénonça Abélard au concile de Soissons (1121), et devint archevêque de Bourges (vers 1136). Il était, paraît-il, diffus dans ses leçons et se laissait embarrasser par des questions captieuses.

247. **Théologiens : Pierre Damien** (988-1072. — On a pu remarquer déjà plusieurs fois que certains philosophes, en empiétant sur le domaine religieux, pour enseigner des doctrines dangereuses, avaient attiré les condamnations de l'Eglise. Parmi les théologiens proprement dits qui stigmatisèrent ces erreurs naissantes et s'attachèrent à défendre le dépôt de la foi, nous signalerons S. Pierre Damien et surtout S. Bernard, l'un et l'autre Docteurs de l'Eglise. Né à Ravenne, Pierre Damien devint abbé du monastère de Fontavellana (1041), puis cardinal et évêque d'Ostie ; il résigna ses hautes dignités et mourut à Faenza. Il avait fait un voyage à Cluny en 1063. Pierre Damien, frappé des dangers que fait courir une philosophie téméraire, veut que la science profane se subordonne à la science divine : *velut ancilla dominæ ...ne, si præcedat, oberret.*

248. **S. Bernard** (1091-1153). — Mais le génie qui a le mieux dominé son siècle est S. Bernard, abbé de Clairvaux, l'une des plus grandes autorités théologiques et mystiques du moyen âge. Il fut le plus redoutable adversaire d'Abélard et de tous ceux qui

(1) M. Lefebvre, professeur de philosophie au lycée de Laon, a pris Anselme de Laon pour sujet de sa thèse latine (1895).

entreprirent sur les dogmes (1). Bien que S. Bernard ait gouverné son siècle, pour ainsi dire. par la foi et l'enthousiasme plutôt que par la philosophie, il a rendu néanmoins de grands services à celle-ci, en la gardant de ses propres excès, en l'obligeant à respecter ses justes limites. Et puis, si ses ouvrages n'intéressent directement que la piété et les dogmes, il ne faut pas oublier que la foi et l'ascétisme le plus élevé impliquent la métaphysique, la psychologie et toute la morale naturelle.

249. **Nominalistes et réalistes.** — Il est temps maintenant d'aborder l'histoire des nominalistes et des réalistes, dont les disputes célèbres ont rempli une partie du moyen âge. Au moment où elles éclatèrent et partagèrent les théologiens aussi bien que les philosophes, la scolastique était parvenue à l'âge adulte. Après l'an mille, lorsque le monde barbare, devenu latin, se fut remis un peu des crises terribles qui avaient marqué son premier âge et put se fier à un long avenir, lorsque les invasions des Normands et des Sarrasins eurent été détournées ou arrêtées, l'attention des esprits se porta avec une ardeur toute nouvelle sur les problèmes de la philosophie. Or il n'y en avait pas de plus grand ni de mieux lié à la logique et à la grammaire, qu'on enseignait dans toutes les écoles monastiques, que celui des universaux, proposé par Porphyre dans son *Isagoge* ou Introduction, commentée alors par tous les maîtres. Voici, en effet, ce qu'on y lisait : « Quant à dire si les genres et les espèces existent réellement, ou seulement dans notre enten-

(1) V. la *Vie de S. Bernard* par l'abbé Vacandard, où deux chapitres sont consacrés aux discussions de l'abbé de Clairvaux et d'Abélard.

dement, et si, dans le cas où ils subsistent, ils sont des choses corporelles ou incorporelles, et s'ils existent séparés des choses sensibles, ou bien dans les mêmes choses sensibles, je refuse de me prononcer, parce que c'est là une entreprise très haute et qui exige de plus profondes recherches. » Tel fut le premier thème des disputes d'où sortirent le nominalisme et le réalisme, comme aussi le conceptualisme et le réalisme modérés, qui prirent place entre les opinions extrêmes.

Ceux qui n'ont voulu voir dans ces débats interminables et parfois tragiques que des disputes de mots, n'ont pas voulu comprendre la portée du problème. Elle est mieux appréciée aujourd'hui. La question des universaux, en effet, est celle de l'origine même et de l'objectivité de la connaissance. Toutes les questions capitales de la philosophie sont donc liées à celle-ci : la bien résoudre, c'est déterminer déjà la vraie nature de l'homme et les conditions de la certitude. En portant tous leurs efforts sur ce point, les scolastiques du XI[e] et du XII[e] siècles firent donc œuvre utile ; ils creusaient plus avant qu'on ne l'avait jamais fait avant eux les fondements de la métaphysique et de la philosophie tout entière ; ils préparaient les solutions si profondes et si exactes données un peu plus tard par les scolastiques du XIII[e] siècle.

Les principaux nominalistes, absolus ou mitigés, furent Roscelin et Abélard.

250. **Roscelin** (mort après 1121) est le premier nominaliste bien connu ; mais il aurait été lui-même le disciple de *Jean le Sophiste*, médecin de l'école de Chartres. Avec Bérenger de Tours, qui, lui aussi, avait étudié à Chartres, il aurait professé une sorte d'aristotélisme opposé au platonisme de Fulbert.

L'école chartraine aurait donc été le berceau du nominalisme. Quoi qu'il en soit, Jean Roscelin, né en Bretagne, fut chanoine de Compiègne et y enseigna. Il enseigna aussi, paraît-il, à Paris. Condamné au concile de Soissons (1092) pour son nominalisme, il sollicita vainement de S. Ive, d'entrer au chapitre de Chartres. Il mourut dans un âge avancé. On le surnomma le fondateur du Nouveau Lycée (*Novi Lycæi conditor*), à cause de sa connaissance du péripatétisme et du succès de son enseignement. On n'a conservé aucun de ses ouvrages.

Roscelin enseignait que les universaux ne sont que des mots; il enseignait en outre, au témoignage de S. Anselme, qu'il n'y a aucune distinction réelle entre la substance et l'accident. Appliquant son nominalisme au dogme de la sainte Trinité et voulant conserver la triplicité des personnes, il enseignait la triplicité de substance ou le trithéisme et n'admettait, entre les personnes divines, que l'unité de volonté et de puissance. Combattu par saint Anselme et Guillaume de Champeaux, il vit ses opinions complètement discréditées, au point qu'Abélard, son disciple, le traita de pseudo-philosophe et de pseudo-chrétien.

251. **Abélard** (1079-1142). — Né à Palais, près de Nantes, d'une famille noble, Pierre Abélard préféra la dialectique à l'épée; il étudia sous Roscelin, puis à Paris, sous Guillaume de Champeaux, archidiacre de Notre-Dame, qui dirigeait l'école du cloître. Il s'en sépara sur la question des universaux et le combattit avec un grand succès; il ouvrit même une école rivale aux portes de Paris, sur la montagne Sainte-Geneviève. Il s'appliqua ensuite à la théologie et sui-

vit les leçons d'Anselme de Laon; mais il se sépara de ce maître comme des autres et ouvrit encore une école rivale. Obligé de revenir à Paris, il n'y retrouva plus ses concurrents, et enseigna avec un succès prodigieux. Il réunissait autour de sa chaire jusqu'à cinq mille auditeurs. Parmi eux il put compter le fameux Arnaud de Brescia. C'est ici que se placent ses égarements avec Héloïse, qu'il s'était chargé d'instruire et qu'il séduisit; leur fuite en Bretagne, la naissance d'Astrolabe, puis la vengeance du chanoine Fulbert, oncle d'Héloïse. Abélard sortit mutilé et honteux de cette triste aventure et se retira au monastère de Saint-Denis, pendant qu'Héloïse se retirait à celui d'Argenteuil. Elle y mourut en 1164, mais ne sut se reprendre que bien tard. Peu après son malheur, Abélard enseigna de nouveau à l'école monastique de Saint-Ayeul de Provins; mais ses hardiesses théologiques soulevèrent de vives oppositions. Il fut condamné, au concile de Soissons (1121), à brûler son *Introduction à la théologie* et à être enfermé au monastère de Saint-Médard. Rendu à la liberté, il enseigna, écrivit et souleva de nouvelles oppositions, surtout celle de saint Bernard, qui, n'ayant pu obtenir de rétractation, le cita au concile de Sens, où siégea Louis VII lui-même (1140). Abélard n'osa même pas se défendre; il fut condamné et vit sa sentence encore aggravée par Innocent II. Réfugié à Cluny, auprès de Pierre le Vénérable, il se soumit et se réconcilia avec saint Bernard. Sa vie se termina dans les pratiques de la pénitence, au prieuré de Saint-Marcel, près Chalon-sur-Saône. On a cherché non seulement à poétiser ses aventures, mais encore à les justifier : il ne faut pas oublier que, de son propre

aveu, il se laissa égarer par son orgueil et ses passions.

Sans parler de l'*Histoire de ses malheurs*, sorte d'autobiographie, on a de lui une *Théologie chrétienne* ou *Commentaire sur les six jours de la création*, un recueil, le *Sic et non*, où sont mises en présence des citations des Pères qui semblent contradictoires. Cet ouvrage annonce en quelque manière les *Livres des sentences* de Pierre Lombard, et la *Somme* de S. Thomas, où les objections et les réponses sont exposées parallèlement avec la doctrine.

252. *Sa doctrine.* — Abélard paraît avoir professé le conceptualisme, parfois même le nominalisme (1). Tout au moins resta-t-il indécis entre les nominalistes et les réalistes, en penchant toutefois vers les premiers. Mais sa doctrine pèche surtout par le rationalisme. Il méconnaît la distinction essentielle de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi et, par conséquent aussi, des spéculations métaphysiques et des mystères de la religion, de la morale naturelle et de la morale évangélique. Ce rationalisme, qui ne nie pas les dogmes, mais prétend les ramener tous dans le champ de la raison, ressemble à celui de certains de nos contemporains qui respectent la religion du peuple, mais croient se suffire avec leur raison et leur philosophie. La théologie d'Abélard est toute gâtée par cette erreur. Selon lui, la grâce de J.-C. consiste en ce qu'il nous a instruits par sa doctrine et encouragés par son exemple; volontiers il élèverait Socrate et Platon au rang des

(1) Voir sur le conceptualisme d'Abélard, comparé au nominalisme de Taine, les remarques de M. de Margerie (*Taine*, 1re éd., p. 67).

Pères de l'Eglise. Sa hardiesse le fait tomber dans bien d'autres erreurs. En morale, il regarde tous les actes comme indifférents de leur nature : l'intention seule fait tout le bien et tout le mal. Dès lors, que devient la moralité tirée du côté de l'objet ? Elle est nulle et la morale deviendrait ainsi toute subjective. Si l'on presse cette erreur, il en sort le scepticisme moral le plus dangereux ; car il suffirait à chacun de justifier sa conduite à ses propres yeux.

En théodicée, il regarde la création comme nécessaire, erreur trop commune aussi parmi les rationalistes contemporains. Il professe également un optimisme incompatible avec la liberté du Créateur, de même qu'avec les faits, et qui rappelle celui de Malebranche. Il s'exprime d'une manière incorrecte sur la Trinité, qui, d'après lui, aurait été proposée par Platon, et il assimile le Saint-Esprit à l'âme universelle du monde, dans la théorie platonicienne. Contrairement à Roscelin, dont le nominalisme aboutissait au trithéisme, Abélard supprime plutôt les personnes pour n'en faire que des mots ou des attributs. On comprend donc que saint Bernard ait pu écrire de lui au pape Innocent II : « Quand il parle de la Trinité, on croirait entendre Arius ; il pense sur la grâce comme Pélage, sur la personne du Christ comme Nestorius, et tout en s'évertuant à faire de Platon un chrétien, il prouve que lui-même est païen. » Une autre opinion, qui n'est pas à l'honneur de sa métaphysique, est celle qui lui faisait regarder les âmes des animaux comme une matière fort subtile. Notons encore, et cette fois à son éloge, qu'il s'éleva, dans son *Hexaméron*, contre l'astrologie judiciaire, accréditée de son temps.

En résumé, Abélard s'est révélé à son siècle comme un esprit brillant, mais stérile, plus souple que puissant, plus ingénieux que profond, inquiet, tourmenté, toujours passionné et manquant de mesure, capable de tout ruiner, mais incapable de rien établir. Sans doute, il excita le zèle des études, mais il ne fonda point d'école durable et ne contribua guère que négativement au progrès de la philosophie, en provoquant des réactions contre les erreurs qu'il enseigna. On lui accordera aussi l'honneur peu enviable d'avoir été le précurseur des rationalistes modernes.

Bérenger (Pierre). — D'Abélard nous rapprocherons un de ses disciples, Bérenger de Poitiers, qui, après le concile de Sens, dirigea un pamphlet contre les Pères du concile. L'auteur essaya plus tard d'excuser cette œuvre de jeunesse, tenue d'abord secrète, et dont la première partie seulement fut publiée.

253. **Guillaume de Champeaux** (mort en 1121), né à Champeaux, près Melun, étudia à Paris sous Anselme de Laon, et y enseigna à son tour. Il eut pour auditeur et pour contradicteur Abélard. A la suite de ces disputes, où Abélard eut l'avantage, Guillaume se retira près la chapelle de Saint-Victor (1108), où il reprit son enseignement. Il devint un peu plus tard évêque de Châlons-sur-Marne (1112). Ami de saint Bernard, il s'opposa aux erreurs du nominalisme ; mais lui-même paraît avoir exagéré d'abord les droits du réalisme, en affirmant par exemple, ce qui est vrai à certains égards, que les individus d'une même espèce ne diffèrent entre eux que par les accidents. Il faut entendre ici les accidents logiques, ceux qui s'opposent à l'essence logique. Qui ne voit, en effet, que, dans l'ordre réel, Pierre et Paul, par exem-

ple, diffèrent entre eux essentiellement ou substantiellement ? Mais, dans Pierre et Paul, notre esprit saisit quelque chose de commun, d'unique par conséquent, c'est une ressemblance, qui est leur espèce ou essence logique. Au reste, c'est à cette solution que Guillaume paraît s'être rangé à la fin de sa vie, si l'on en juge par cette formule : *Petrum et Paulum, idem esse dicimus in hoc quod sunt homines...; sed si veritatem confiteri volumus, non est eadem utriusque humanitas, sed similis, cum sint duo homines.*

On a conservé peu d'ouvrages de Guillaume de Champeaux ; deux seulement ont été imprimés : le *Compendium* des livres moraux de saint Grégoire et le traité *de l'Origine de l'âme*. Dans ce dernier, il paraît avoir soutenu l'animation immédiate du corps par l'âme raisonnable, créée de Dieu dès la conception, et il se réclame, sur ce point, de saint Grégoire de Nazianze.

254. **Gilbert de la Porrée** (vers 1070-1154). — Si Guillaume de Champeaux hésita entre le réalisme et le nominalisme, d'autres, vers le même temps et un peu plus tard, poussèrent plus loin encore les concessions aux théories platoniciennes, toujours vivantes sous le péripatétisme des écoles. L'un de ceux qui s'en inspira le plus fut Gilbert, qui étudia sous Bernard de Chartres et Anselme de Laon, puis enseigna avec éclat, à Paris, la dialectique et la théologie, et devint évêque de Poitiers (1142). Il crut pouvoir affirmer que les essences existent séparément et que les individus n'en sont que des empreintes ou *sigillations*. Appliquant cette théorie aux dogmes, il méconnaît l'identité de la nature divine avec les trois personnes, ajoutant

que la personne du Verbe sans la nature divine s'était incarnée, et que la divinité et Dieu ne sont point même réalité, de même que l'humanité et l'homme; il regardait même les attributs divins comme réellement distincts de l'essence de Dieu. On remarquera que ce réalisme, qui divise à outrance l'objet de la connaissance, parce que cet objet est exprimé par des concepts divers, est bien différent de celui qui unifie toutes choses en Dieu et avec Dieu. Mais le réalisme de Gilbert n'en impliquait pas moins de graves erreurs. Il assista au concile de Sens, où fut condamné Abélard, et l'on raconte que celui-ci l'apostropha de ce vers d'Horace : *Nam tua res agitur, paries quum proximus ardet.* Gilbert, en effet, fut poursuivi à son tour par saint Bernard et condamné au concile de Reims (1148). Il se soumit sincèrement. Au reste, ses idées nous sont imparfaitement connues. On a notamment de lui le *Livre des six principes* et le *Commentaire sur la Trinité* de Boèce.

255. **Ecole mystique de Saint-Victor.** — Le réalisme exagéré et le néo-platonisme favorisèrent l'apparition du mysticisme et même le retour du panthéisme. Le mysticisme se distingue du panthéisme en ce qu'il ne pèche pas nécessairement par le fond même; il est donc conciliable avec l'Evangile, et d'autant mieux qu'il préjuge, en quelque sorte, l'existence du surnaturel. Il fut noblement professé à cette époque par l'école de Saint-Victor. Nous trouvons une preuve de son affinité avec le réalisme exagéré, dans la personne même de son fondateur, Guillaume de Champeaux. Nous avons vu qu'il s'était retiré, à la suite de ses premières et malheureuses disputes avec Abélard, à la chapelle (plus tard abbaye) de Saint-

Victor, près Paris, dépendante peut-être de la célèbre abbaye de Saint-Victor de Marseille. Il y forma, avec ses disciples, une communauté nouvelle de chanoines de Saint-Augustin, et rouvrit une école, bientôt florissante, qui devint l'école mystique dont Hugues et Richard furent les deux plus belles lumières.

256. **Hugues de Saint-Victor** (1096-1140) naquit probablement en Saxe (1), d'une famille noble. Il étudia avec ardeur au monastère de Saint-Pancrace d'Hamerlève, où accouraient des écoliers de toute l'Allemagne, et y prit bientôt l'habit religieux des chanoines de Saint-Augustin. Les troubles de la guerre le déterminèrent à quitter la Saxe et à passer en France. Après avoir visité Saint-Victor de Marseille, il entra à l'abbaye de Saint-Victor de Paris (1115 à 1118), où il prit rang bientôt parmi les maîtres. En 1133, il fut préposé à l'école, qui, sous sa direction, jeta un vif éclat. On le surnomma le Maître par excellence (*Didascalus*) et un second saint Augustin. Il mourut en odeur de sainteté.

Comme tous les mystiques, il insista sur la faiblesse et l'impuissance pratique de la raison dépourvue de la grâce et trop souvent égarée par l'orgueil. Cette vérité est incontestable ; mais elle ne doit pas induire à méconnaître aucun des droits de la philosophie ou des pouvoirs propres de la nature. Tout en s'attachant à faire la part de celle-ci, Hugues n'y réussit qu'imparfaitement. En outre, comme il était attiré par les théories platoniciennes (il commenta le livre *de la*

(1) Voir *les Origines de la Scolastique et Hugues de Saint-Victor*, par l'abbé Mignon.

Hiérarchie du faux Aréopagite), il porta son attention sur les idées plutôt que sur l'expérience et les choses sensibles. Il estima donc que le sage doit s'attacher à contempler les essences cachées des choses apparentes et les causes invisibles des effets visibles, ajoutant qu'on arrive à cette contemplation non point par l'observation extérieure, mais bien plutôt par le recueillement de l'âme et le retour sur soi-même, surtout par l'humilité de l'âme et la grâce de Dieu. Hugues assigna divers degrés à cette contemplation supérieure, qui se fait, d'après lui, à la lumière de Dieu. Telles de ses expressions rappellent celles de Platon. Lui aussi paraît penser, en certains endroits, que le corps est un voile jeté sur la pensée ; ce voile, en se soulevant, permettrait la réminiscence de vérités innées. D'autre part, il regarde l'imagination comme le nœud de l'union de l'esprit avec le corps, et assigne le cerveau pour siège des facultés sensibles. Il le distribue assez arbitrairement en trois parties : antérieure, médiale et postérieure ; la première est le siège de la sensibilité ; la seconde, de l'activité ; la troisième, de la motilité ou faculté de mouvement.

Sa division des facultés de l'âme est conforme à ses préjugés mystiques. Il distingue, en effet, trois facultés spirituelles de connaissance : la raison, qui abstrait et perçoit les universaux; l'entendement, qui perçoit les choses invisibles et les esprits; l'intelligence, qui voit la vérité suprême et immuable de Dieu. Hugues tend ainsi à confondre les deux ordres, naturel et surnaturel, de connaissance : il est sur la voie de l'ontologisme. Il faudra que saint Thomas distingue absolument ces deux ordres, tout en mon-

trant la possibilité de leur union et leur analogie. Néanmoins Hugues n'est pas un faux mystique; il ne s'égare pas, garanti qu'il est par les vérités de la foi. On a de lui de nombreux ouvrages, plusieurs fois édités. Ils portent surtout sur les sciences sacrées. Comme tous les maîtres de ce temps, il enseignait les sept arts libéraux, puis les sciences sacrées, l'Ecriture et les Pères; il y ajoutait la poésie et l'histoire.

257. **Richard de Saint-Victor** (mort vers 1173), Ecossais d'origine, disciple d'Hugues et ami de S. Bernard, qui le consultait fréquemment, développa le même mysticisme dans ses traités, qui exercèrent une grande influence. Cette doctrine souriait aux âmes méditatives et pieuses; elle se prévalait de la destinée surnaturelle de l'homme et des dons extraordinaires qu'il peut recevoir, même en cette vie; et puis elle était justifiée en quelque sorte par les excès du rationalisme de ce temps, représenté par Abélard, Amaury de Chartres, etc., qui osaient élever la philosophie à la hauteur de l'Evangile. Bien des esprits, fatigués des discussions d'école et de l'impuissance pratique de la raison laissée à ses propres forces, fût-ce la raison d'un Aristote et d'un Platon, se retournaient vers la religion et disaient déjà, bien avant l'auteur de l'*Imitation*: Mieux vaut éprouver la componction que d'en savoir la définition... C'est qu'il n'est point facile d'embrasser également la nature et la grâce, d'exceller en philosophie et dans la mystique chrétienne. Richard inclina plutôt vers la seconde, tout en faisant appel souvent à la première. On ne saurait donc le regarder, à la suite de l'historien Weber, comme un partisan du libre exa-

men (1). Richard s'est seulement efforcé, comme tous les théologiens, d'expliquer rationnellement certains mystères, sans prétendre les soumettre à une démonstration.

258. **Réapparition du panthéisme : Amaury de Chartres** (mort vers 1205). — A la suite de l'école mystique, si digne de sympathie, il faut signaler l'école panthéiste. Quoique bien différente de l'autre par ses tendances morales et son attitude à l'égard de l'Eglise, l'école panthéiste fut l'effet elle aussi du réalisme exagéré; elle profita également des préjugés toujours persistants laissés par le néo-platonisme, et renouvelés deux siècles auparavant par Scot Erigène. Ajoutons encore qu'elle fut fortifiée par l'influence de la philosophie juive et arabe, qui se fit sentir en Occident vers cette époque. La panthéisme reparut donc et sans dissimulation : il eut pour auteurs principaux Amaury de Chartres et David de Dinan.

Amaury, né à Bène, près Chartres, fréquenta les écoles de Paris et s'éleva au rang des maîtres, parmi lesquels il brilla par sa dialectique et ses connaissances. Après sa condamnation par Innocent III, en 1204, il se retira dans un monastère et y mourut. Son tombeau fut ouvert en 1209 et ses cendres furent jetées au vent. On s'explique cette rigueur, si l'on souge que les disciples d'Amaury (les *Amauriciens*) tirèrent les pires conséquences dogmatiques et mo-

(1) *Hist. de la philosophie européenne* (1892, 5e éd.) : « Le disciple de Hugues, dit-il, l'Ecossais Richard... esquissa dans son *De Trinitate* un système de philosophie religieuse non moins empreint que les écrits du maître de l'esprit du libre examen. »

rales de ses principes, niant la résurrection, l'autre vie et rejetant toutes les pratiques du culte.

Comme ses œuvres ont été détruites à la suite de sa condamnation, on ne connaît sa doctrine que par le témoignage de ses contemporains. Il enseignait l'identité d'essence réelle entre tous les hommes et naturellement aussi l'identité de substance réelle entre tous les êtres, sans en excepter Dieu. De là, l'identité fondamentale du Créateur et de ses œuvres, selon cette formule : « Tout est un, tout est Dieu, Dieu est tout. » Ces propositions panthéistes se retrouvent facilement dans le traité de Scot Erigène, *de Divisione naturæ* ; ce qui montre bien leur principale origine. D'après Amaury, les idées divines créent et sont créées ; car elles s'identifient, d'une part, avec Dieu, et, d'autre part, avec les choses ; par elles les choses retourneront à Dieu, de manière à se confondre dans l'individualité divine. Amaury dénaturait aussi le mystère de la sainte Trinité et celui de l'Eucharistie, niant la coéternité des personnes divines et disant que J.-C. est présent au saint sacrement comme en toutes choses. Sur ce point et sur plusieurs autres, il a pu être regardé comme le précurseur du protestantisme.

Ces erreurs capitales s'associent encore avec une foule d'autres. Amaury croyait au règne successif du Père, du Fils et du Saint-Esprit, erreur qu'on retrouve plusieurs fois dans l'histoire de l'Eglise et chez les partisans d'un certain évolutionnisme historique. Amaury annonçait déjà l'avènement du règne du Saint-Esprit, qui devait clore le cycle des manifestations divines et l'histoire du monde. Il ajoutait, conséquemment à son panthéisme, que l'Esprit-Saint est

l'âme de l'humanité et de tout homme, en sorte que chaque personne humaine serait l'Esprit incarné, comme J.-C. est le Fils incarné. La conclusion était que l'homme est impeccable, malgré tous les crimes qu'il paraît commettre. Luther devait attribuer plus tard cette impeccabilité à ceux qui, par la foi, vivent de la grâce de Dieu. Bref, dans le panthéisme d'Amaury, si subversif de toute doctrine et de toute morale, viennent se condenser comme en un germe, les plus grandes hérésies qui désolèrent les siècles suivants.

259. **David de Dinan** ou Dinant (on ne sait pas, en effet, s'il est né en France ou en Belgique), mort probablement avant 1209, professa, paraît-il, un panthéisme non moins absolu, mais sous une forme matérialiste, si l'on en juge par certaines indications de saint Thomas et d'Albert le Grand, qui durent réfuter ses disciples. David de Dinan, en effet, aurait assimilé Dieu à la matière première (ou plutôt à la matière primitive), dont tout a été fait, et il aurait regardé comme de purs phénomènes, de simples apparences, tout ce qui survient à cette réalité fondamentale. Cette conclusion insensée provenait d'une grave erreur métaphysique, de la confusion du premier principe passif des choses sensibles et du premier principe efficient. David de Dinan prétextait que si ces deux premiers principes différaient, ils devraient avoir une différence et que, par conséquent, ils ne seraient plus premiers. Mais il suffit de répondre que ces deux principes sont divers, sans être proprement différents. Comme tous les réalistes exagérés, David de Dinan tenait donc pour la philosophie de l'identité, plutôt que pour la philosophie de l'analogie; il sup-

posait que tous les êtres diffèrent entre eux par des différences proprement dites, en sorte qu'ils se rencontrent tous dans une réalité fondamentale commune. Or il n'en est rien. C'est l'analogie et non l'identité qui unit les êtres entre eux et tous ensemble avec leur Auteur. L'être divin ou l'Etre n'a rien de commun avec l'être de la créature. De plus, entre les créatures de même espèce, comme les hommes, il n'y a qu'une identité essentielle logique, provenant formellement d'un concept, et non pas une identité essentielle réelle.

Les écrits de David de Dinan furent condamnés au concile de Paris (1209) et détruits avec ceux d'Amaury, dont il a été regardé comme le disciple. Mais son véritable initiateur paraît avoir été Gundisalvi ou Gonzalez, le traducteur de Tolède dont nous parlerons tout à l'heure, qui fit connaître les œuvres des philosophes arabes et en particulier d'Avicebron. Un texte attribué à Albert le Grand, avait fait supposer aussi, mais à tort, que David de Dinan s'était inspiré du péripatéticien Alexandre d'Aphrodise, le commentateur d'Aristote. D'ailleurs, il ne faut pas oublier qu'un germe de panthéisme avait été déposé dans les écoles par Scot Erigène et d'autres partisans du néoplatonisme.

260. **Philosophes divers, éclectiques. Guillaume de Conches** (vers 1080-1154). — En faisant l'histoire du panthéisme d'Amaury de Chartres et de David de Dinan, nous avons dû empiéter quelque peu sur le XIIIe siècle. Il faut maintenant revenir sur nos pas, pour faire connaître plusieurs philosophes qui n'appartiennent pas à des écoles bien déterminées : ils pratiquèrent une sorte d'éclectisme ;

ils évitèrent du moins les erreurs les plus graves, en poursuivant eux aussi la solution du problème de l'union de la raison avec la foi. On peut les regarder comme les vrais précurseurs des grands scolastiques du XIII[e] siècle, qui portèrent si haut la philosophie, avec la théologie.

Guillaume de Conches était natif des environs d'Evreux. Il étudia sous Bernard de Chartres, de 1110 à 1120, et ouvrit une école à Paris, vers 1122. Il parut hésiter entre les diverses opinions qui régnaient alors et professer un éclectisme qui n'était pas toujours assez judicieux. C'est ainsi que, dans certains endroits, il incline à admettre la préexistence des âmes et leur création simultanée, et qu'ailleurs il enseigne la création particulière de chacune au moment de la formation du corps. Ses vues sur l'usage de l'autorité en philosophie sont plus nettes et plus justes : autant il faut se rendre au sentiment des Pères en matière théologique, autant, dans les sciences, leur autorité nous laisse libres, car ils sont hommes et faillibles comme nous. Il se plaint donc amèrement de ceux qui proscrivent, au nom de la foi, les libres recherches de la philosophie. Ayant professé quelque opinion peu orthodoxe sur la Trinité, il fut repris et se soumit. On lui doit une série de traités qui résumaient, sans doute, son enseignement et qui forment une véritable encyclopédie. Ce sont : des gloses sur Priscien, sur le *Timée* de Platon, sur la *Consolation* de Boèce ; trois livres de philosophie (*Philosophia minor*, *secunda*, *tertia*), un dialogue (*Dragmaticon philosophiæ*) qui est une rétractation. Il traita de l'homme physique avec le même soin que de l'homme moral : sous ce rapport, il peut être

regardé comme le précurseur de l'auteur de *la Connaissance de Dieu et de soi-même* et des anthropologistes contemporains.

261. **Jean de Salisbury** (1110-1180) ou Jean Petit était de Salisbury ; il vint de bonne heure étudier à Paris, vers 1136. Il eut pour maîtres Abélard, Guillaume de Conches, Adam du Petit-Pont, Gilbert de la Porrée, etc. Obligé, à cause de sa pauvreté, de quitter Paris, il devint chapelain de Pierre de Celles, abbé de Moûtier (dioc. de Troyes) ; puis, il retourna en Angleterre, fut agréé de Thomas Becket, qui le chargea de missions importantes à Rome ; il faillit partager le martyre du saint archevêque et contribua plus tard à sa canonisation. Lui-même mourut évêque de Chartres, après quatre ans d'épiscopat. C'est grâce à lui surtout que nous connaissons les philosophes et les doctrines de ce temps. On lui doit aussi la biographie de son protecteur et celle de S. Anselme. Comme philosophe, il est l'auteur du *Polycraticus*, ou *De nugis curialium*, qui a pour objet les mœurs de la cour et du monde (1155), et du *Metalogicus* (1159), qui est un plaidoyer en faveur des anciennes études classiques et un pamphlet contre leurs détracteurs. Jean de Salisbury s'élève énergiquement contre l'abus des subtilités, le verbiage scolastique et les disputes stériles ; il préfère à ces vains raisonnements, à cet étalage de philosophie, la méditation et la connaissance des Ecritures, sources de la vraie sagesse. En ce qui concerne les universaux, il expose les principales opinions qui s'y rapportent directement ou indirectement et qui partageaient alors les philosophes. Lui-même paraît incliner vers la solution aristotélicienne; mais, d'autre part, il se garde

de tout dogmatisme, dans les questions qui lui paraissent imparfaitement résolues. C'est donc avec raison que Salisbury est regardé comme un sage éclectique.

262. **Pierre Lombard** (mort en 1160), ainsi nommé du pays de sa naissance (Novare, en Lombardie), était d'une famille pauvre et obscure. Venu en France et recommandé à saint Bernard, il fut envoyé par lui à l'école de Reims. Pierre Lombard préfera plus tard celle de Paris et y enseigna à son tour la théologie. Philippe-Auguste le distingua et le désigna pour le siège de Paris, en 1159. Pierre Lombard fut le premier, dit-on, qui porta le titre de *Docteur* en théologie. Mais il est connu surtout sous le titre de *Maître des sentences*, à cause des *quatre livres des Sentences* qu'il composa et qui devinrent le texte habituel des leçons de théologie dans les écoles.

Cet ouvrage n'intéresse peut-être pas moins la philosophie que la théologie. L'aûteur y a recueilli les principales sentences des Pères, qui éclairent chaque matière et qu'il s'agit d'interpréter et de concilier. Les *Sentences* rappellent, à certains égards, le *Sic et non* d'Abélard et font pressentir les articles de la *Somme théologique* de saint Thomas. La méthode de Pierre Lombard est à la fois expositive et dialectique, surtout expositive ; son œuvre est assez complète, et l'on comprend qu'elle ait eu une si grande vogue au moyen âge comme *Compendium*. L'orthodoxie du Maître des Sentences fut vivement attaquée, notamment par Gauthier ou Godefroy, abbé de Saint-Victor, qui lui reprochait d'étudier les dogmes d'une manière toute profane, en ne s'inspirant que d'Aristote ; il ne craignait pas de le comparer à Abélard et à Gilbert de la Porrée. Un autre adversaire

de Pierre Lombard fut l'abbé Joachim, abbé de Flora, qui dénonça sa doctrine sur la Trinité. Mais Joachim fut condamné lui-même au concile de Latran, sous Innocent III. Quant à Pierre Lombard, son orthodoxie ne peut être contestée ni par ce fait qu'Alexandre III a réprouvé une de ses propositions, parce qu'elle était équivoque, ni par cet autre fait que, vers 1300, la faculté de Paris résolut de ne pas enseigner certaines propositions des *livres des Sentences*.

Il est plus juste de regarder l'œuvre de Pierre Lombard comme celle qui a le mieux préparé la *Somme théologique* de saint Thomas. Le plan est, au fond, le même. Dans le premier livre, Pierre Lombard traite de la Trinité ; dans le deuxième, de la création et des créatures, de l'ange, de l'homme, du péché originel ; dans le troisième, de l'Incarnation, des vertus principales, des dons du Saint-Esprit ; dans le quatrième, des sacrements. Chez Pierre Lombard, mieux encore que chez ses contemporains et ses devanciers, ces notions philosophiques de nature, d'essence, de substance, de personne, etc., se précisent, s'éclairent, sont employées avec succès à exprimer nettement les dogmes. Bref les *livres des Sentences* étaient un résumé remarquable et assez complet, pour l'époque, de l'ensemble des doctrines chrétiennes : aussi furent-ils commentés universellement ; les Anglais à eux seuls composèrent plus de 150 commentaires.

263. **Adam du Petit-Pont** (mort en 1180), comme Salisbury, qui l'a fait connaître, était anglais de naissance ; il étudia à Paris sous Pierre Lombard et y enseigna lui-même près du *Petit-Pont*, jusqu'à ce qu'il devînt évêque d'Asaph (comté de Gloces-

ter). Il était fort attaché à Aristote ; mais il le commentait avec plus de subtilité que de clarté. Il se prévalait même de cette obscurité, disant qu'il n'aurait pas d'auditeurs s'il était trop clair. On n'a de lui qu'un opuscule incomplet de logique : *Ars disserendi.*

264. **Alain de Lille** (mort en 1202) naquit probablement à Lille, quelques années avant 1128. On croit qu'il enseigna aux écoles de Paris. Il prit part au troisième concile de Latran (1179), où furent condamnés les Vaudois et les Albigeois, et mourut à Cîteaux, où il s'était retiré. A Cîteaux, Alain se révéla comme sermonnaire ; sa réputation de théologien et de philosophe était déjà établie. La postérité l'a surnommé le *Docteur universel.* Sans nous arrêter ici à ses œuvres mystiques, qui sont remarquables et lui mériteraient une place près de l'école de Saint-Victor, nous signalerons son traité : *De fide catholica contra hæreticos*, et un autre : *Ars catholicæ fidei.* L'authenticité de ce dernier a été contestée, mais à tort, paraît-il.

Alain démontre l'existence du Créateur par la considération du monde, et sa théodicée est des plus parfaites. Il ne prétend pas démontrer précisément les mystères de la foi : il s'attache seulement à les expliquer de quelque manière. En psychologie, il suit S. Anselme. Mais, sur la nature de l'homme, il émet une opinion originale et incorrecte. Selon lui, il y aurait dans l'homme un double principe vital : l'un spirituel, l'autre matériel, quoique plus subtil que l'air et la lumière. Ce dernier expliquerait la sensation et l'imagination, il disparaîtrait à la mort. Ce vitalisme, qui compromet l'unité du moi, fut rejeté par les successeurs d'Alain. Mais son œuvre philosophique, remarquable par son caractère synthétique, n'en a

pas été moins appréciée : elle fut utilisée dans l'enseignement comme les *Sentences* de Pierre Lombard, et obtint un succès analogue, quoique beaucoup moins considérable. Elle forme une sorte de *Somme*. L'auteur partage son ouvrage en cinq livres, où il traite successivement de Dieu et de la Trinité, — de la création des anges et des hommes, de la liberté, — de rédemption par J.-C., — des sacrements, de la vie future. Mais, pour remplir ce magnfique plan, Alain s'est plus inspiré des idées platoniciennes que de celles d'Aristote, et, malgré son éclectisme intentionnel, il se montre trop favorable à la thèse réaliste. C'est ce qui explique les accusations, d'ailleurs injustes, de panthéisme dont il a été l'objet.

Comme ses contemporains, Alain ne connaissait guère d'Aristote que sa logique. Il fut l'un des premiers à connaître les ouvrages des philosophes arabes, qui allaient envahir rapidement les écoles. C'est dans son traité contre les hérétiques qu'on remarque la première citation du *Livre des causes*, opuscule attribué pendant presque tout le moyen âge à Aristote, quoiqu'il soit rempli d'idées néo-platoniciennes (voy. Gonzalez, n° suivant).

Adelger ou *Adelher* (XIIe s.). — A la suite d'Alain de Lille, nous signalerons ce scolastique, qui fut chanoine à Liège, puis moine à Cluny. Dans un traité du *Libre arbitre*, il conciliait la prescience divine avec la liberté humaine, en insistant sur l'éternité divine, devant laquelle le futur est comme le présent. S. Thomas aura recours lui aussi à cette considération, la seule décisive peut-être en cette matière.

265. **Traducteurs, voyageurs, savants : Adélard de Bath.** — Nous devons signaler, en

terminant, quelques-uns de ceux qui firent connaître les philosophes arabes aux écoles chrétiennes d'Occident, et préparèrent ainsi de nouvelles luttes et de nouveaux progrès.

Le premier, Adélard de Bath (Angleterre), vivait au commencement du XIIe siècle. Il voyagea beaucoup et jusque dans l'Asie Mineure. De retour dans son pays, il propagea les connaissances qu'il avait acquises. Dans son opuscule : *De eodem et diverso*, il loue éloquemment les études scientifiques. Lui-même avait traduit de l'arabe plusieurs ouvrages de sciences. Il est souvent cité par Vincent de Beauvais, qui l'appelle *Philosophus Anglorum*. Adélard inclinait au platonisme. Il se plaignait qu'on eût trop de respect pour les anciens, au détriment des modernes. On peut le regarder comme un précurseur de Roger Bacon.

Hermann le Dalmate (1) et *Robert de Rétines*, ce dernier probablement anglais, parcoururent eux aussi, à l'exemple d'Adélard de Bath, les principales écoles d'Europe, de Grèce et d'Asie. Ils entendirent entre autres Thierry de Chartres, soit à Chartres soit à Paris. En Espagne, où ils étudièrent dans les écoles

(1) Voir Clerval, *Hermann le Dalmate et les premières traductions latines des traités arabes d'astronomie au moyen âge.* (Congrès scientif. intern. des catholiques, 1891, sciences hist.) L'auteur conclut ainsi ce savant et curieux mémoire : « En somme, nous avons établi que la science arabe ne fit invasion chez nous, comme sa philosophie, qu'au second quart du XIIe siècle et qu'elle eut pour centre de vulgarisation le collège de Tolède et la ville de Toulouse, que son initiateur principal fut Hermann le Dalmate, qui composa les traités de l'*Astrolabe* et traduisit le *Planisphère* et les *Canons*, que ses premiers initiés furent Thierry et peut-être Bernard, tous deux professeurs de Chartres et de Paris. »

chrétiennes et peut-être chez les Maures, ils rencontrèrent Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, qui les employa avec un Arabe et un Juif converti, Maître Pierre, à traduire le Coran en latin (1141). Hermann et Robert s'occupaient surtout d'astronomie. Ils rapportèrent diverses traductions d'ouvrages arabes sur cette science, entre autres le *Planisphère* de Ptolémée. Robert se fixa en Espagne, où il devint archidiacre de Pampelune.

266. **Gérard de Crémone** (1114-1187) passa lui aussi en Espagne et demeura même, comme plus tard Michel Scot, plusieurs années à Tolède. Il s'y distingua par ses connaissances et ses œuvres en mathématiques et en astronomie. Citons surtout sa *Théorie des Planètes* et sa *Géométrie astronomique*. En même temps il traduisait de l'arabe en latin divers ouvrages, notamment les *Canons* ou *Préceptes* d'Avicenne (ouvrage médical), l'*Almageste* de Ptolémée, qui devint aussitôt en Occident et pour longtemps un livre classique, et plusieurs œuvres d'Aristote, d'Alexandre d'Aphrodise et des philosophes arabes. Il mourut dans son pays et fut enterré au couvent de Sainte-Lucie de Crémone, auquel il donna sa bibliothèque.

Dominique Gonzalez. — En Espagne même, signalons l'archidiacre de Tolède Dominique Gonzalez ou de Gonzalve *(Gundisalvi)*, qui, vers le milieu du XIIe siècle, traduisit en latin beaucoup d'écrits d'Algazel, d'Avicenne, d'Al-Farabi, le *Fons vitæ* d'Avicebron, le *De Causis* ou *Elevatio theologica* qu'on attribuait à Aristote, mais qui paraît être de Proclus.

A Tolède encore, l'archevêque Raymond (1130-50) fonda un collège de savants juifs et arabes, qui tradui-

sirent en latin le *Traité de l'âme*, la *Physique* et la *Métaphysique* d'Aristote, des commentaires importants. Ainsi la philosophie juive et arabe commençait à se répandre en Occident, où elle allait entrer en lice avec la scolastique.

Jacques de Venise. — N'oublions pas cependant que la philosophie grecque commençait à être mieux connue par des traductions immédiates des textes grecs en latin. Parmi les hellénistes, citons Jacques, clerc à Venise, qui traduisit l'*Organon* d'Aristote (1128).

CHAPITRE XIV

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE : DEUXIÈME PÉRIODE

---

267. **Coup d'œil général sur cette période.** — Avec le XIIIe siècle, les universités (1) remplacent les écoles et la scolastique atteint sa maturité : elle voit naître ses plus beaux génies et produit ses plus grandes œuvres. Et puisque l'essence même de la scolastique, son caractère principal et générateur c'est, comme nous l'avons vu, l'accord de la raison et de la

(1) L'Université de Paris, la plus célèbre, fut fondée en 1200 par Philippe-Auguste, qui réunit en corporation les écoles de Paris. Les statuts furent rédigés en 1215 par Robert de Courçon. Les papes et les rois lui accordèrent de grands privilèges. Elle formait une sorte de république des lettres, composée des maîtres et des écoliers, partagés en nations et collèges, et aussi des libraires, copistes, parcheminiers et autres *suppôts*. Le quartier de l'Université était le *quartier latin*. Elle se composa d'abord de la faculté de théologie et de la faculté des arts; on y ajouta plus tard la faculté de médecine et celle de droit ou *décret*. Robert de Sorbon (1201-1274), chapelain de saint Louis, fonda le collège de la *Sorbonne*, en 1253, et en fut le premier proviseur. Les séculiers de l'Université eurent de vifs démêlés avec les religieux mendiants, qu'ils prétendirent priver du droit d'enseigner; mais la cause de la liberté l'emporta (1257). A l'image de l'Université de Paris, d'autres furent fondées : celle de Toulouse, en 1233: celle de Montpellier en 1289, etc., une vingtaine dans toute la France. En Angleterre, signalons l'université d'Oxford, dont les statuts ou provisions datent de 1258; celle de Cambridge, qui date de 1257. — En Italie, l'université de Padoue date de 1228; celle de Bologne fut la continuation d'une école de

foi, les meilleurs scolastiques du XIII[e] siècle ont réalisé admirablement cet accord, autant qu'il était possible à ce moment de la civilisation et de l'histoire. Des penseurs comme saint Thomas, des mystiques comme saint Bonaventure, des savants comme Albert le Grand et Roger Bacon, des poètes philosophes, comme Dante, ont su élever dans leur pensée et dans leurs ouvrages un trône à la révélation. Ainsi glorifiée par la raison humaine, la foi l'a couronnée à son tour de ses plus beaux rayons.

Certes la philosophie ne devait pas acquérir par son accord avec la foi une immobilité qui n'est pas désirable, et que ne comporte point son caractère de science humaine. La force de la foi est dans l'identité et la stabilité des croyances; mais la valeur de la philosophie et sa vie tout entière s'accusent, au contraire, par des progrès disputés et des conflits inces-

droit fondée au v[e] siècle par Théodose II et relevée par Charlemagne. L'Université de Louvain fut fondée en 1425, sans la faculté de théologie, qui ne fut ajoutée qu'en 1431.

Lorsque fut fondée l'Université de Paris, qui devait jeter un si vif éclat, l'enseignement de la physique et de la métaphysique d'Aristote était interdit dans les écoles depuis le concile de Paris de 1209, qui avait proscrit également le panthéisme d'Amaury de Chartres et de David de Dinan (v. n. 259). Cette interdiction fut renouvelée dans les statuts de l'Université imposés par le légat du pape, Robert de Courçon. « Comment s'expliquer, remarque à ce sujet M. Huit, cette réprobation même passagère, dont Platon, chose remarquable, n'a été l'objet en aucun temps? C'est qu'elle frappait l'Aristote arabe, traduit de l'arabe, commenté par des Arabes, c'est-à-dire un philosophe rendu responsable et solidaire, justement en apparence, injustement au fond, des doctrines mal famées qui menaçaient alors d'empoisonner l'enseignement chrétien » *(les Arabes et l'aristotélisme).* Mais le véritable Aristote ne tarda pas à être connu et les condamnations furent levées sous Guillaume d'Auvergne ou de Paris (v. n. 272).

sants. Aussi voyons-nous, au moyen âge, les tendances philosophiques les plus diverses continuer à se produire au sein même de l'orthodoxie. Pendant que les principales vérités philosophiques se dégagent de mieux en mieux de toutes les discussions et s'épurent au feu de la critique, on voit se multiplier les questions accessoires et justement controversées. D'ailleurs, beaucoup de vérités, parmi les mieux établies, échappent souvent à de bons esprits, qu'il ne convient pas d'incliner de force, au nom de l'autorité ou de la foi, alors que celle-ci n'y est pas assez intéressée. Le XIII[e] siècle a donc été un siècle de foi vive et en même temps de grande liberté philosophique.

Saint Thomas élève l'édifice admirable de la *Somme théologique*, que les thomistes rigides chercheront vainement à s'approprier. Nul n'a mieux combattu le panthéisme, le rationalisme et la fausse mystique; avec lui l'aristotélisme se corrige et s'élève, il devient chrétien. Mais la *Somme* n'a pas l'ampleur scientifique de l'encyclopédie d'Aristote; elle s'étend moins, à certains égards, que les œuvres d'un Albert le Grand, d'un Vincent de Beauvais, d'un Roger Bacon, etc. Ces œuvres diverses ont chacune des éléments propres et une physionomie à part; elles n'accusent pas les mêmes tendances.

Et puis, en face de l'école thomiste, ne tarde pas à se fonder l'école scotiste, qui entend traiter à sa manière les grandes questions de logique et de métaphysique : elle incline à un certain réalisme; elle résout autrement que saint Thomas le problème du principe de l'individuation, qui, au XIII[e] siècle, a tant exercé la subtilité des scolastiques. Ce problème n'était, au fond que la continuation de celui des univer-

saux, qui avait mis aux prises tous les philosophes des siècles précédents. D'ailleurs les deux grandes écoles de saint Thomas et de Scot sont loin de partager entre elles tous les esprits. Ceux-ci prennent parti de bien d'autres manières et se dispersent dans mille camps; chacun peut céder librement, en respectant la pensée et les croyances d'autrui, à ses goûts particuliers et à son originalité. La même époque qui a vu un Roger Bacon s'éprendre de la méthode expérimentale et dénigrer les écoles alors florissantes, a vu aussi un Raymond Lulle, partageant d'autres idées de réforme, pousser à l'extrême les abus de la logique formelle.

En présence de ces rivalités des écoles et des contradictions des maîtres les plus autorisés, on comprend que des esprits indépendants, comme Durand de Saint-Pourçain, aient fait une trop large part à la critique ou à leurs opinions toutes personnelles, et que d'autres, comme Henri de Gand, aient paru pressentir, en le prévenant, tout le parti que le scepticisme tirerait de ces dissensions. D'autres encore, à la suite de saint Bonaventure, se réfugiaient dans un mysticisme plus ou moins marqué et continuaient ainsi les traditions de l'école de Saint-Victor. Ils furent moins connus, mais nombreux, sans doute, et c'est parmi eux qu'il faudrait chercher l'auteur de l'*Imitation*, s'il n'avait vécu un siècle et demi plus tard.

268. **Le milieu historique.** — Avant de s'engager dans l'histoire détaillée de cette période de la scolastique, il importe de se remettre devant les yeux l'histoire politique et religieuse où elle s'encadre naturellement. De ces deux histoires aucune n'est un

simple effet de l'autre; mais toutes les deux se développent de concert, elles exercent et subissent mutuellement de profondes influences. Au moment où nous sommes parvenus, le monde occidental passe par une des phases les plus décisives de son existence. Les Etats latins sont nés les uns après les autres; l'Eglise, qui a pris possession du monde barbare, en a fait un monde chrétien; grâce à elle, l'ardeur religieuse et la pensée philosophique animent puissamment ce grand corps. Mais l'esprit des barbares ne se laisse pas dompter sans se jeter parfois dans de grands écarts : la tempérance n'est pas sa vertu, et la philosophie l'enivre. Aussi avons-nous assisté déjà à l'apparition du panthéisme et autres hérésies; l'ancien manichéisme reparaît; les Vaudois et les Albigeois envahissent les provinces de l'Eglise, tandis que les novateurs pénètrent dans les écoles. Et puis les princes ne sont pas moins indépendants et ambitieux que les philosophes : pendant que les conciles frappent les hérétiques, la papauté entre avec l'empire qu'elle a sacré dans une querelle fameuse, dont la liberté des âmes est l'enjeu.

Ces troubles intestins, qui créent de grands périls, mais qui attestent aussi une puissante vitalité et une jeunesse exhubérante, coïncident avec des guerres extérieures sans précédent : le monde latin s'unit plusieurs fois contre le monde musulman et même une fois contre l'empire grec, et nous assistons à la conquête de la Palestine, à la fondation de l'empire latin de Constantinople. Les Latins et les Grecs se retrouvent, l'Occident rentre en contact avec l'Orient, comme il ne l'avait jamais fait depuis la dislocation de l'empire romain. Pendant que le Croisé fait sentir

en Palestine, à Constantinople, en Egypte, à Tunis, en Espagne, partout, la pesanteur de son bras, l'Oriental, le Grec et l'Arabe parviennent, par leurs défaites mieux encore que par leurs succès dans la résistance, à pénétrer le monde occidental de leurs idées; la philosophie juive et arabe fait donc invasion dans les écoles : de là, une cause particulièrement puissante de fermentation intellectuelle, de luttes, de progrès et d'erreurs.

Mais cet échange d'idées, périlleux en lui-même, eut aussi cet avantage d'ouvrir à l'esprit des Occidentaux de plus larges horizons. Aristote et Platon furent mieux connus et dans leurs textes originaux; la doctrine d'Aristote, qui avait d'abord été condamnée au commencement du XIIIe siècle, sur de fausses copies ou des commentaires erronés, fut réhabilitée et honorée dans toutes les écoles. Des interprètes comme Albert le Grand et saint Thomas montrèrent toute sa valeur et tout le profit qu'en peut tirer la théologie. D'autres maîtres, avec eux, surent se garder des erreurs de l'Orient, en même temps que lui emprunter ses richesses intellectuelles; ils guidèrent leurs contemporains. Ou plutôt ce n'est pas dans l'initiative de quelques génies, si grands soient-ils, qu'il faut chercher la cause suffisante de la fidélité du XIIIe siècle à sa vocation religieuse, philosohique, morale et sociale, mais bien dans l'apparition providentielle des grands ordres de Saint-Dominique et de Saint-François, dont saint Thomas et saint Bonaventure furent les gloires les plus pures. Mais il est temps de raconter ce beau moment de l'histoire de la philosophie et de justifier, par les détails et l'analyse, cette vue d'ensemble.

269. **Traducteurs, lettrés qui ont préparé cette période.** — Nous ferons d'abord connaître les lettrés, les hellénistes, les arabisants, etc., par lesquels les écrits d'Aristote et autres auteurs furent traduits et propagés de plus en plus dans les écoles. Déjà nous en avons signalé plusieurs au chapitre précédent : Adélard de Bath, Gérard de Crémone, etc. Ceux dont nous allons parler continuèrent cette œuvre et avec plus de succès.

Robert de Lincoln (1175-1253), plus connu encore sous le nom de *Greathead* ou *Grosse-Tête*, étudia à Oxford, puis à Paris, et devint évêque de Lincoln. Il traduisit, paraît-il, du grec en latin les traités de morale d'Aristote, commenta une partie de l'*Organon* et plusieurs des livres du faux Denys l'Aréopagite. Il paraît avoir adhéré au réalisme, en admettant l'existence objective et formelle des universaux. Roger Bacon professait pour lui une grande admiration. Il fut le protecteur et l'ami des Frères Mineurs d'Oxford, auxquels il légua sa bibliothèque. Il est l'un des rares docteurs qui, avant Scot, soutinrent le privilège de l'Immaculée Conception de la Sainte Vierge.

Michel Scot (vers 1190-1291) né en Angleterre, à Balwearie (Fife), étudia à Oxford et à Paris, voyagea en Espagne et demeura même plusieurs années à Tolède (vers 1217). Protégé par Honorius III (1224), par Grégoire IX (1227), ami d'Etienne de Provins, auquel il envoya sa traduction du *De cœlo et mundo*, il devint clerc de Frédéric II (1240-50), dont les démêlés avec Grégoire IX et Innocent IV sont si célèbres. En 1253, nous le voyons clerc du comte de Chartres, et tout porte à croire qu'il vécut longtemps

auprès de lui (1). Enfin, en 1286, nous le retrouvons en Ecosse, près du roi Edouard. Michel Scot traduisit de l'arabe les traités de *Physique* d'Aristote, l'*Histoire des animaux*, etc. Il est vrai que Roger Bacon a prétendu que la traduction connue sous son nom était l'œuvre d'un Juif. En outre, cette traduction était inexacte et l'orthodoxie de l'auteur, ami de Frédéric, n'était que trop suspecte. Michel Scot traduisit encore et commenta des ouvrages d'alchimie et d'astrologie; il expliqua la *Sphère* de Sacro-Bosco à Frédéric II. Il passa pour magicien et Dante l'a mentionné comme tel dans la *Divine Comédie.*

Guillaume de Moerbeke (vers 1215-1281). — Mais le plus remarquable peut-être des hellénistes et des traducteurs d'Aristote, en ce temps-là, est Guillaume, né en Flandre. Entré tout jeune dans l'ordre de Saint-Dominique, il devint chapelain de Clément IV à Viterbe (1267), pénitencier de Grégoire X et prit part, avec lui, au concile de Lyon (1274), pour la réunion des Grecs. Devenu archevêque de Corinthe (1277), il continua ses traductions fort nombreuses. Elles comprennent notamment toute l'œuvre d'Aristote : le *De causis* déjà traduit, un siècle auparavant, par Gundisalvi et qui a été commenté si souvent par les scolastiques; le *De alimentis* de Galien et un traité d'Hippocrate sur le pronostic des maladies. Guillaume avait entrepris ces travaux sur la demande de saint Thomas. Il travaillait hâtivement, paraît-il, et son œuvre a été jugée sévèrement par Roger Bacon. On voit néanmoins, par cet exemple remarquable, que les Arabes n'ont pas été les seuls intermédiaires par

(1) V. Clerval, *les Ecoles de Chartres.*

lesquels les écrits d'Aristote et des anciens ont été connus des scolastiques.

Raymond Martin (vers 1230-1286). — Un autre dominicain qui rendit de grands services par sa connaissance des langues est Raymond Martin, de Catalogne; il possédait l'arabe, l'hébreu, le chaldéen. Dans son ouvrage d'apologétique, le *Pugio fidei*, il réfute les Juifs avec leurs propres armes, c'est-à-dire avec leurs propres livres, qui attestent les croyances des patriarches et de toute la synagogue. Il y traite aussi les grands problèmes de l'origine de l'âme, de l'existence de Dieu, de la Providence. Raymond Martin remarque très bien, de même que saint Thomas, qu'avec les Juifs on peut invoquer l'autorité des Ecritures, mais qu'avec les infidèles, les Arabes par exemple, il faut s'appuyer sur la raison et établir par son moyen les préambules de la foi. Lui-même applique ces principes et démontre philosophiquement la vérité chrétienne ou du moins la possibilité des principaux dogmes; puis, prenant l'offensive, il montre, d'une part, aux Juifs que le Messie est venu, et, d'autre part, aux mahométans, par une comparaison entre l'Evangile et l'Alcoran, que celui-ci n'est pas la loi de Dieu. Raymond Martin mérite donc d'être compté parmi nos apologistes. On voit de plus, par cet exemple, que la *Somme* de saint Thomas *contre les Gentils* n'est pas le seul monument de ce genre élevé pour la défense de la foi au moyen âge.

Arnold de Villanova (vers la fin du XIII[e] s.). — Ce médecin catalan, ou peut-être provençal, était contemporain de Lulle et attaché à ses doctrines. Il se distingua par sa connaissance des langues : le grec, l'hébreu, l'arabe; on lui doit un grand nombre de

traductions. Il ne brillait pas moins dans les sciences naturelles. C'est ainsi qu'on lui attribue la découverte de l'huile de térébenthine et de l'alcool, des acides sulfurique, nitrique, muriatique. Comme Michel Scot, il vécut à la cour de Frédéric II, et il paraît avoir trempé, avec ce prince, dans les superstitions astrologiques et cabalistiques. Aussi son orthodoxie fut-elle attaquée. Néanmoins, ses connaissances lui valurent une grande considération; c'est en se rendant comme médecin auprès de Clément V lui-même, qui l'appelait à Avignon, qu'il périt dans un naufrage.

Pierre d'Apono ou d'Abano (1250-1316). — Ce lettré médecin peut être rapproché du précédent. Né à Abano, près de Padoue, il étudia à Paris et s'établit ensuite à Padoue comme médecin. Il s'adonnait en même temps aux sciences occultes et superstitieuses : chiromancie, astrologie. Versé dans la littérature arabe, il traduisit les livres astronomiques d'Aben-Ezra. Il composa aussi un ouvrage où il se flattait de concilier les philosophes et les médecins : de là le surnom de *Conciliateur* qui lui a été donné. Il fut accusé de sorcellerie et mourut au cours de son procès.

270. **L'empereur Frédéric II** (1194-1250). — *Contact de la scolastique avec les philosophies arabe et juive.* — Nous avons nommé plus haut l'empereur Frédéric II, qui reçut à sa cour Michel Scot et Arnold de Villeneuve. Aucun nom ne rappelle mieux le contact que la scolastique achevait de prendre, vers cette époque, avec les philosophies juive et arabe. Celles-ci allaient tenter vainement de la dissoudre : la scolastique devait résister à cette épreuve si critique et les vaincre glorieusement. Dans ce grave

conflit des philosophies et des croyances les plus opposées, Frédéric II joua un rôle équivoque, disons même pernicieux. Grâce à la protection qu'il accorda aux Arabes, aux Juifs, aux incrédules, l'averroïsme se répandit parmi les Latins et fit trop sentir son influence, même à des docteurs orthodoxes. On a prétendu que deux fils d'Averroès avaient vécu à la cour de Frédéric. Ce qui est certain, c'est que, selon le témoignage de Renan, la cour de Frédéric et plus tard celle de Manfred devinrent un centre actif de culture arabe et d'indifférentisme religieux. Frédéric entretenait aussi des relations avec le médecin arabe Taki-Eddim, le Juif de Tolède Juda Cohen, le philosophe arabe Ibn-Sabin, qui inclinait au matérialisme et à l'incrédulité complète. Aussi n'est-il pas étonnant que Frédéric ait été regardé comme l'inspirateur, sinon l'auteur, du livre aussi fameux que scandaleux intitulé *De tribus impostoribus*, où Moïse et Jésus-Christ étaient comptés avec Mahomet parmi les imposteurs, et que Grégoire IX ait écrit de lui : « Il se félicite d'être appelé le précurseur de l'Antechrist. » — Mais ces égarements d'un prince révolté contre l'Eglise et de quelques esprits enivrés d'eux-mêmes, qui n'avaient pas l'excuse d'être nés au sein de l'erreur, ne devaient pas arrêter l'essor puissant de la scolastique, qu'il nous faut maintenant raconter. — On attribue encore à Frédéric, entre autres ouvrages, une série de *Questions philosophiques*, en arabe.

271. **Les grands docteurs du XIIIe siècle : Alexandre de Halès** (mort au plus tard en 1245). — Les docteurs les plus célèbres du XIIIe siècle sont Alexandre de Halès, Vincent de Beauvais, Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure, Henri de

Gand, Duns Scot. On pourrait ajouter Roger Bacon, si ses préoccupations scientifiques exclusives ne l'avaient entraîné à dénigrer systématiquement les connaissances et les méthodes philosophiques. Avec ces grands noms, nous en signalerons plusieurs autres, qui achèveront de nous faire connaître cette belle époque.

Alexandre de Halès, anglais de naissance, ainsi nommé d'un couvent du comté de Glocester, où il commença ses études, vint les achever à Paris, où il enseigna à son tour. Dans un âge avancé, il se fit le disciple de saint François (de 1222 à 1231) et contribua beaucoup par sa réputation à accréditer l'ordre naissant. On lui doit une *Somme* de théologie *(Quæstiones seu Commentaria in libros quatuor Sententiarum)*, qu'il laissa inachevée : elle se place naturellement entre celle de Pierre Lombard, qu'elle développe, et celle de saint Thomas, qu'elle prépare. Alexandre de Halès se distingue de ses contemporains par sa connaissance à peu près complète des œuvres d'Aristote, alors que l'*Organon* seul était généralement répandu dans les écoles. Il connaît aussi les opinions de Platon, d'Avicenne et autres Arabes. Sa méthode habituelle, qui fut adoptée généralement, est la méthode syllogistique.

En ce qui concerne la doctrine même, il soutient que la raison peut bien connaître l'existence de Dieu, mais non pas l'essence divine : *Cognitio de Deo quia est potest haberi per naturalem rationem, sed cognitio quid est, non.* C'est ce que S. Thomas interprétera plus tard en disant que nous savons de Dieu plutôt ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Cette réserve n'empêche pas Alexandre de Halès d'admettre la

preuve ontologique de l'existence de Dieu donnée par S. Anselme ; il semble aussi partager cette opinion, que la connaissance de Dieu est innée. Comme le feront ses successeurs, il corrige pour se les approprier ou utilise les opinions des anciens, que l'on commençait à mieux connaître. C'est ainsi qu'il interprète dans un sens tout à fait orthodoxe la théorie platonicienne du monde des idées ou monde intelligible : *Mundum intelligibilem nuncupavit Plato ipsam rationem sempiternam, qua fecit Deus mundum.*

Au témoignage de Roger Bacon, Alexandre de Halès fut le premier qui prit pour texte de ses leçons les livres des *Sentences*, au lieu de la Bible. Il eut ensuite beaucoup d'imitateurs. Mais cette innovation fut blâmée vivement par Roger Bacon, qui la dénonçait au pape comme l'un des sept abus qui s'étaient glissés dans l'étude de la théologie. Le même censeur reprochait, en outre, à Alexandre de Halès d'ignorer les langues orientales — les mathématiques, — l'optique unie à l'astronomie, — l'alchimie — et la science expérimentale : cinq connaissances tellement importantes, au dire de Roger Bacon, qu'il n'y avait pas, sans elles, de savoir digne de ce nom. C'était commettre une exagération manifeste et confondre divers ordres de connaissances. Tout ce qu'on peut accorder à Roger Bacon, c'est qu'il est regrettable que, dans l'Université de Paris, d'autres maîtres n'aient pas pris à cœur l'enseignement des sciences physiques et naturelles, qui avaient un si bel avenir et dont la négligence devait être fatale à la scolastique. Mais les mérites d'Alexandre de Halès comme philosophe et comme théologien n'en sont pas diminués. Il fut tenu en grande estime par Albert le Grand et S. Thomas.

Celui-ci s'en est inspiré particulièrement dans son traité des *Vertus* ($2^a 2^{ae}$). Albert le Grand, dont les ouvrages dogmatiques sont postérieurs à la *Somme* d'Alexandre de Halès, lui doit peut-être plus encore. Quiconque étudiera les œuvres d'Albert le Grand, conclut à ce sujet le P. Prosper de Martigné, « arrivera, croyons-nous, à cette conviction, qu'il avait, comme saint Thomas, en singulière estime les écrits d'Alexandre de Halès. Non content de les estimer, il les a étudiés et il s'en est servi. Les trois plus grands génies du XIIIe siècle, Albert le Grand, S. Thomas, S. Bonaventure, ont marché sur les traces d'Alexandre de Halès. Ils ont étudié ses doctes écrits, ils se sont assimilé sa doctrine; puis, à son exemple, ils ont pris le Maître des sentences comme thème de leur enseignement. A son exemple encore, Albert le Grand et S. Thomas ont consigné leurs dernières pensées dans une Somme théologique. Et ces deux Sommes portent tellement la marque de leur filiation, que l'on peut attribuer aux deux ce que Gerson disait de l'une : *Testantur scripta ejusdem sancti Thomæ... quam intimum sibi fecerat et familiarem illum quem laudabat doctorem Alexandrum.* Exciter l'admiration de ceux-là mêmes que la postérité n'a pas cessé d'admirer, se faire suivre de ceux que les siècles ont salués comme les plus grands et les plus illustres maîtres, c'est là la gloire propre d'Alexandre de Halès. Cette gloire trouve son expression dans le titre de *Docteur des docteurs*, qui lui a été décerné » (1). Le titre de *Docteur irréfragable* fut également décerné à Alexandre de Halès.

(1) *La scolastique et les traditions franciscaines.*

272. **Jean de la Rochelle,** franciscain, lui succéda ; il enseigna jusqu'en 1271. L'un des premiers, il interpréta dans ses leçons le *De anima* d'Aristote (1). Il s'inspira aussi d'Avicenne et de ses gloses. Avec Alexandre de Halès, il paraît avoir enseigné un certain réalisme mitigé, qui ne satisfit qu'imparfaitement Albert le Grand et saint Thomas, mais que Scot allait adopter pour l'interpréter d'une nouvelle manière.

Guillaume d'Auvergne ou *de Paris* (mort en 1249), ainsi nommé tantôt du pays de sa naissance et tantôt de la ville dont il fut évêque (dès 1228), brilla comme théologien et comme philosophe, sans avoir pourtant le même succès ni le même mérite que son prédécesseur Pierre Lombard. Versé d'une manière remarquable pour son temps dans la connaissance de la philosophie juive et arabe, il expose et discute les opinions d'Aristote, de Platon, de Pythagore, etc. Il est platonicien de tendance ; souvent aussi il suit Aristote ; il s'en sépare, quand il refuse d'admettre l'intellect agent. Il s'affranchit trop de la méthode syllogistique, affectant pour ainsi dire de ne point procéder par définitions et divisions : de là, en partie, le manque de précision et de profondeur de sa doctrine. Il défend aussi avec trop de timidité les droits de la raison. De ses deux ouvrages principaux, écrits d'un style simple et naturel, l'un est un traité *de l'Immortalité de l'âme ;* l'autre, un traité *de l'Univers*, sorte de Somme. En faveur de l'immortalité de l'âme, il invoque d'abord les preuves morales. Ce fut de son temps que les écrits d'Aristote *(Métaphysique* et

(1) V. LUGUET, *Essai d'analyse et de critique sur le texte inédit du Traité de l'âme de Jean de la Rochelle* (1875). C'est sa thèse latine de doctorat, développée en français.

Physique), longtemps suspects et plusieurs fois condamnés (1209, 1215, 1230), à cause surtout des traductions et des commentaires arabes qui en altéraient le sens, furent définitivement acceptés et loués dans les écoles.

Ranulphe de Humblières. — Un des successeurs de Guillaume sur le siège de Paris, Ranulphe, avait comme lui enseigné d'abord la théologie; il devint ensuite curé de Saint-Gervais, chanoine de Notre-Dame et monta enfin sur le siège épiscopal. Il a laissé une *Somme de théologie*, où l'on retrouve l'écho de toutes les discussions de cette époque (1275). Elle existe en manuscrit à la Bibliothèque nationale.

273. **Vincent de Beauvais** (mort en 1264). — L'un des scolastiques du XIIIe siècle qui brillèrent le plus par l'étendue des connaissances est Vincent de Beauvais (1). Il fut l'un des premiers à illustrer par sa science l'ordre de Saint-Dominique, dans lequel il entra probablement avant 1228. Sur le bruit de sa renommée, saint Louis le choisit pour lecteur et lui confia l'éducation de ses enfants; le roi et sa famille encouragèrent ses travaux. Son ouvrage capital est le *Speculum majus* ou *Speculum mundi*, où se reflètent, en effet, comme dans un miroir toutes les connaissances du XIIIe siècle : théologie et philosophie, arts libéraux et mécaniques, médecine, physique, chimie, minéralogie, architecture, art naval et militaire, commerce et industrie, astronomie et géographie, géométrie et arithmétique, l'histoire aussi, bien que la critique historique y soit en défaut; mais

(1) M. l'abbé Feret pense que Vincent est né à Beauvais ou dans le Beauvaisis, mais il ne pense pas qu'il ait été évêque de cette ville (*Ouvr. cité*).

il ne faut pas oublier que nous sommes au XIIIe siècle. Le *Speculum* est donc une véritable encyclopédie, l'une des premières qui aient été sérieusement tentées par l'esprit humain, qui doit à chaque siècle inventorier toutes ses connaissances et reprendre cette œuvre de synthèse.

Comme tous les encyclopédistes qui ont suivi, Vincent de Beauvais s'est proposé de résumer toutes les bibliothèques et de traiter toutes les sciences connues, pour le plus grand profit de ses contemporains. Son œuvre est divisée en trois parties : *Speculum naturale — doctrinale — historiale.* Dans la première, il traite de Dieu, des anges, de l'œuvre des six jours, de l'homme, de l'âme. Dans la deuxième, il traite des sciences et des arts libéraux. Boèce, saint Bernard, Cicéron, Aristote surtout sont ses auteurs favoris. La troisième est une sorte d'histoire universelle tracée depuis l'origine. Une quatrième partie, le *Speculum morale* est apocryphe.

Vincent de Beauvais n'est pas seulement un compilateur : il résume et fait siennes les doctrines qu'il présente et il y ajoute des vues toutes personnelles. C'est ainsi qu'il distingue l'âme comme forme du corps et comme substance spirituelle. A la mort, elle n'est plus comme forme, mais elle survit comme substance. Il est vrai que cette explication peut paraître insuffisante, si l'on considère que l'âme humaine, même séparée du corps, n'en conserve pas moins une aptitude essentielle à l'*informer* substantiellement : le nom de *forme séparée* lui convient donc alors, de même et à plus forte raison qu'aux purs esprits.

Notons aussi les vues de Vincent de Beauvais sur

l'origine de la vie. A la suite de saint Augustin, il pense que Dieu aurait déposé au sein de la nature des « essences séminales », destinées à se développer plus tard par l'effet du milieu et de certaines circonstances. Mais il ne paraît pas avoir supposé qu'une même essence séminale aurait pu produire toutes les espèces successivement : il pense plutôt que chaque espèce aurait été produite par une essence séminale propre. De plus, il distingue très bien ces essences séminales d'avec la nature purement minérale ou inorganique. Il va sans dire qu'une même essence séminale aurait pu produire, dans son espèce, un nombre indéfini de races et de variétés. Le transformisme ne peut donc se prévaloir de cette hypothèse, que d'ailleurs les observations scientifiques les plus scrupuleuses n'ont jamais autorisée.

Mais c'est surtout comme savant que Vincent de Beauvais se place au premier rang de ses contemporains, avec Albert le Grand et Roger Bacon. Comme géographe notamment, il prouve et explique très bien la rotondité de la terre; il peut être regardé comme le précurseur de Christophe Colomb et de Gama.

274. **Albert le Grand** (1193-1280). — Un autre dominicain qui illustra son ordre par ses connaissances encyclopédiques est Albert *le Grand*, surnommé aussi le *Docteur universel.* Né en Souabe, de la famille des comtes de Bollstadt, il fréquenta les écoles de Paris, puis celles de Padoue, où Jourdain de Saxe lui donna l'habit de Saint-Dominique, vers 1222; il revint ensuite en Allemagne, enseigna à Hildesheim, Fribourg, Ratisbonne, Strasbourg, Cologne; parmi ses disciples et ses compagnons fut saint Thomas,

dont il remarqua le génie et prédit la gloire (1). Mais ce fut à Paris, où il vint en 1245, et resta trois ans, qu'il obtint ses plus grands succès; les auditeurs étaient si nombreux qu'il dut transporter sa chaire sur une place publique (aujourd'hui, paraît-il, la place Maubert, *Magni Alberti*). Devenu évêque de Ratisbonne (2), en 1260, il renonça bientôt à cette dignité pour s'adonner entièrement à la science et à la piété dans un monastère (3). Il prêcha la croisade en Autriche et en Bohême, en 1270. Peut-être assista-t-il au concile de Lyon (1274). Des historiens racontent qu'il fit de nouveau le voyage de Paris, en 1277, pour y défendre la doctrine de saint Thomas, vivement attaquée.

Comme Vincent de Beauvais et mieux encore, Albert a cultivé toutes les sciences de son temps; mais il a excellé surtout dans les sciences naturelles. Ce n'est donc pas chez lui que la scolastique peut paraître étrangère aux sciences expérimentales. On regrettera seulement que son exemple n'ait pas été mieux suivi. Au point de vue de la méthode et de la

(1) Ce grand *bœuf muet* de Sicile, disait-il de Thomas, que ses condisciples désignaient par ce sobriquet, poussera des mugissements qui rempliront le monde.

(2) Le chanoine Jacob, de Ratisbonne, a publié, en 1893, les *Sermons eucharistiques* d'Albert le Grand, longtemps attribués à saint Thomas ou à saint Bonaventure.

(3) Entre autres légendes, on raconte qu'Albert avait, dans sa jeunesse, l'esprit épais; ce qui le désespérait. La sainte Vierge lui apparut et lui accorda un génie extraordinaire pour les sciences, mais lui prédit qu'il perdrait son savoir peu de temps avant sa mort. Aussi, lorsque Albert sentit ses connaissances lui échapper, il quitta sa chaire et se prépara à mourir saintement. De là le dicton fort peu révérencieux :

Albertus ex asino factus est philosophus, et ex philosopho asinus.

logique, Albert est le disciple d'Aristote, dont il professe le réalisme modéré; mais il se montre disciple judicieux, indépendant, éclectique, faisant à Platon de riches emprunts et complétant ces deux maîtres l'un par l'autre, les réfutant même au besoin tous deux. Il recourt aussi et avec discernement aux philosophes arabes, juifs, néo-platoniciens, qui lui sont familiers, bien qu'il ait peut-être ignoré l'arabe et le grec; mais les traductions étaient déjà fort répandues. En métaphysique, il s'inspire également d'Aristote; à sa suite, il scrute les notions et les réalités transcendantes, l'être, l'unité, la vérité, le bien, l'être surtout, et, sur plus d'un point, il paraît avoir dit le dernier mot. C'est ainsi qu'il constate que le concept de l'être est le dernier point de l'analyse et le premier de la synthèse. Mais il se garde bien de confondre, comme le fera plus tard son compatriote Hégel, l'être indéterminé et abstrait de la métaphysique avec l'Etre pur et tout en acte de la théodicée.

275. *En théodicée*, il paraît se rapprocher de saint Anselme, quand il dit qu'on ne peut concevoir Dieu sans l'existence. Il regarde l'idée de Dieu comme innée. A la suite de saint Anselme et avant saint Thomas, il déduit admirablement les attributs divins, en particulier les attributs moraux, ceux dont nous trouvons l'image en nous-mêmes, dans notre intelligence et notre volonté. Au sujet de l'origine des choses, il enseigne, quoi qu'en ait dit Tennemann, la création *ex nihilo;* de plus, il rejette la possibilité d'une création *ab æterno*, par les mêmes arguments que feront valoir plus tard Cauchy et Th.-H. Martin, mais qui ne satisfirent qu'imparfaitement saint Thomas.

En psychologie, il détermine heureusement et avec profondeur l'ordre des facultés et les degrés de la vie, depuis la vie végétative jusqu'à la raison, dominée elle-même par l'intelligence, qui nous rend semblables aux purs esprits. Il tient pour l'animation immédiate de l'embryon par l'âme raisonnable. Ses vues sur les rapports de l'âme et du corps et en particulier sur la phrénologie sont remarquables : sans faire trop de concessions au sensualisme, il émet les principes les plus constants de la théorie de Gall.

Ses connaissances, extraordinaires pour l'époque, des choses de la nature, lui permirent de rectifier certains préjugés de ses contemporains. Il prouve que l'équateur est habitable ; il admet des antipodes (1) ; il connaît le sommeil des plantes et la régularité avec laquelle elles s'ouvrent et se ferment : ses observations, au témoignage de Humboldt, témoignant d'une extrême pénétration. Dans tel endroit (2), il se montre sceptique en ce qui concerne la fascination et l'art magique, lui que le vulgaire regardait comme un magicien ; mais ailleurs il est moins absolu (3) ; ou plutôt, tandis qu'il n'accorde aucune créance à cer-

(1) Voir *les Idées cosmographiques d'Albert le Grand et de S. Thomas d'Aquin et la découverte de l'Amérique* , par le P. Mandonnet (Revue thomiste 1893, mars et mai).

(2) Cité par Gonzalez : « Non approbo dictum Avicennæ et Algazel de fascinatione, quia credo quod non nocet fascinatio nec nocere potest ars magica, nec facit aliquid ex his quæ timentur de talibus. »

(3) « Cujus etiam veritatem (il s'agit d'apparitions et de mouvements d'esprits) nos ipsi experti sumus in magicis. » — Cité par Jourdain dans le *Dictionn. des sciences phil.* — La légende lui attribuait bien des merveilles : il avait construit une tête de métal, qui parlait et qui répondait comme un oracle ; il avait fait fleurir et fructifier des plantes en plein hiver, etc.

taines supercheries, il admet, d'autre part, des faits bien constatés et appartenant à l'ordre surhumain. Il ne croit pas à la possibilité de la pierre philosophale, ce tourment des alchimistes ; mais il s'appuie sur cette raison insuffisante, que l'art ne peut donner des formes substantielles.

Son ouvrage scientifique le plus remarquable, qui est aussi l'œuvre capitale que nous ait laissée le moyen âge en histoire naturelle, est son traité *des Animaux* (*Opus de animalibus*). Plan original, théories nouvelles et souvent justifiées, observations sagaces : tout recommande cette œuvre à l'estime des savants. Albert le Grand prend l'homme pour terme de comparaison de tout ce qui regarde le règne animal : il précède ainsi Cuvier et Blainville. Il observe les détails aussi bien qu'il étudie l'ensemble. Le premier il décrit avec précision la pêche de la baleine, il décrit la zibeline et autres animaux à fourrure ; il connaît la véritable origine du blanc de baleine ; rejetant certains préjugés de son temps ou hérités des anciens, il nie qu'un oiseau puisse naître d'un arbre et que la salamandre puisse vivre dans le feu. En botanique, il observe la graine avec soin et reconnaît que la partie essentielle en est l'embryon ; avant Tournefort, il fait connaître les principales formes de la fleur et pose la botanique sur ses véritables bases (1).

Notons, en terminant, son amour pour l'érudition, qui lui fit recommander la conservation de tous les livres qui ne sont pas mauvais. En résumé, si Albert le Grand n'a été que l'avant-coureur d'un génie théo-

(1) Fonsegrive, *Bacon*, l. I, chap. III. Considérations sur les sciences au moyen âge. L'auteur s'appuie lui-même sur Pouchet, *Histoire des sciences naturelles au moyen âge.*

logique et métaphysique supérieur au sien, on peut dire du moins qu'il ne l'a cédé à personne dans les sciences de la nature et qu'il a, sous ce rapport, devancé son siècle.

276. **Saint Thomas d'Aquin** (mort en 1274). — Comme théologien et philosophe, Albert le Grand fut donc éclipsé, même de son vivant, par Thomas d'Aquin (1), dont il fut le maître, puis l'admirateur et le défenseur devant les critiques injustes de l'opinion ; bel exemple, qui rappelle celui de Jean-Baptiste disant de Jésus-Christ, qui entrait dans sa carrière publique : *Oportet illum crescere, me autem minui.* Né en 1227 ou 1225, en Italie, d'une famille illustre, alliée aux familles régnantes de Sicile, de France, d'Aragon, d'Allemagne, Thomas fut élevé par les bénédictins du Mont-Cassin et étudia à l'université de Naples ; puis, à dix-sept ans, il embrassa la vie religieuse dans l'ordre de Saint-Dominique, avec une décision rare, qui sut triompher des oppositions et des embûches les plus périlleuses, dressées par sa famille. Devenu le disciple et le compagnon d'Albert le Grand à Cologne et à Paris, il reçut, en 1257, dans l'université déjà fameuse de cette ville, le titre de Docteur, auquel il refusa toujours d'en ajouter d'autres, et se distingua tout jeune encore parmi les maîtres de l'enseignement.

A ce moment l'Université de Paris plaidait devant le pape contre les Ordres mendiants, qu'elle voulait priver du droit d'enseigner. Or l'un des avocats des religieux fut le Frère Thomas, dont les mérites excep-

(1) Parmi les ouvrages les plus récents et les plus remarquables sur saint Thomas, citons *le Docteur Angélique saint Thomas d'Aquin*, par J. Didiot.

tionnels épargnèrent à l'Université une criante injustice, et aux Ordres mendiants la plus grave injure. Après avoir enseigné à Paris, Thomas se fit entendre dans les principales chaires d'Italie. Sa vie si courte, puisqu'elle n'atteignit que 47 ou 49 ans, fut si bien remplie que ses œuvres ne comptent pas moins d'une vingtaine de volumes in-4°. Il mourut à Fossa-Nova, en se rendant au concile de Lyon, convoqué par Grégoire X. Saint Thomas est l'auteur de l'office du Saint-Sacrement (*Pange lingua*, *Lauda Sion*, etc.), aussi remarquable par la profonde théologie que par la tendre piété qui l'ont inspiré. Parmi celles de ses œuvres qui intéressent davantage la philosophie, beaucoup sont des commentaires sur les livres d'Aristote et les Sentences de Pierre Lombard ; d'autres sont des opuscules consacrés à des questions particulières, par exemple : *De ente et essentia*, *De æternitate mundi*, *De principio individuationis*.

277. **Somme théologique. Méthode de saint Thomas.** — Entre toutes, se distingue par l'importance plus encore que par l'étendue la *Somme théologique*, fruit de sa maturité et qu'il laissa inachevée. Près de cette œuvre, mais au-dessous, il faut placer la *Somme contre les Gentils*. C'est dans la première qu'on trouve, mieux que dans ses commentaires et partout ailleurs, la pensée personnelle et définitive du Maître. C'est là aussi que sa méthode admirable se présente sous sa forme la mieux arrêtée et la plus parfaite. Elle rappelle celle des scolastiques précédents, comme aussi celle de l'école de Socrate ; mais elle résume tous leurs avantages d'une manière neuve et originale. Saint Thomas, en effet, divise chaque traité en un certain nombre de questions, en

commençant par celles dont la solution éclairera toutes les autres ; puis, dans chaque question, il distingue un certain nombre de points à traiter distinctement, en commençant toujours par les principaux. Chacun de ces points est donc l'objet d'une question particulière ou *article*, ordinairement peu étendu, fort précis et toujours distribué de la même manière, c'est-à-dire en trois parties : d'abord les objections, ou plutôt les doutes, les hypothèses, diverses solutions proposées et qu'il s'agit de discuter ; — ensuite le corps de l'article ou la solution de la question ; — enfin, la solution des difficultés, l'explication et la conciliation des textes allégués. Les objections et les réponses, l'examen des solutions hâtives ou des opinions provisoires nous rappellent les procédés socratiques et surtout la méthode syllogistique, si cultivée au moyen âge ; le corps de l'article nous rappelle l'enseignement magistral et la forme didactique d'Aristote.

C'est là surtout, dans ces exposés admirables de concision et de profondeur, que se révèle le génie propre de saint Thomas. Sa pensée ne revêt pas la forme du syllogisme rigoureux : elle en serait retardée, sinon même obscurcie ; mais tous les moyens termes du raisonnement sont marqués, et la pensée va droit du principe à la conséquence. Tous ont remarqué, nos adversaires aussi bien que nous, que la langue française devait beaucoup à la scolastique ; et il nous est permis d'ajouter que les meilleurs articles de saint Thomas ont préparé ces pages magistrales de nos grands écrivains classiques, où le raisonnement et l'expression tout entière atteignent le maximum de précision, de vigueur et de clarté.

Nous n'entrerons pas dans l'exposé détaillé du plan de la *Somme* : il suffit de rappeler ses principales lignes. Saint Thomas la divise en trois parties : I^a, II^a, III^a. La seconde est subdivisée en deux : I^a, II^{ae} et II^a et II^{ae}. La I^a traite de Dieu, de la sainte Trinité, de la création, des anges, des œuvres des six jours, de l'homme et en particulier de l'âme, du gouvernement divin. La I^a II^{ae} traite de la fin dernière de l'homme et du bonheur, des actes humains, des passions, des habitudes, des vertus et des vices en général, du péché, des lois, de la grâce. La II^a II^{ae} traite des vertus et des vices en particulier, de chacun des dons du Saint-Esprit, des états ou genres de vie et particulièrement de la vie religieuse. La III^a traite de l'Incarnation et des mystères de la vie de J.-C., avec tant de perfection, de netteté et de profondeur que saint Thomas a mérité le titre de Docteur de l'Incarnation; puis des sacrements en général et en particulier. C'est au cours de ce dernier traité que la mort glaça la main de l'auteur. Le Supplément traite, en outre, des fins dernières, de la résurrection et de la vie future.

278. **Doctrine de saint Thomas.** — Pour exposer la philosophie de saint Thomas, celle qui ressort de l'ensemble de ses œuvres et surtout de la *Somme théologique*, il faut résumer, dans ce qu'elle a de meilleur, la scolastique tout entière, dont il a été l'interprète le plus profond et le plus exact. Nul n'a mieux concilié et fortifié mutuellement la foi et la raison, les dogmes et la métaphysique, la morale naturelle et celle de l'Evangile. Plusieurs de ses prédécesseurs et de ses contemporains l'ont dépassé par l'étendue de leur savoir; mais il est le maître de tous

en théologie et en philosophie. Comme Socrate, il a paru, sinon dédaigner, du moins laisser à d'autres les sciences naturelles, encore dans l'enfance et incertaines de leur voie, pour concentrer toutes les forces de son génie sur ces objets supérieurs ou intimes : Dieu, l'âme et les essences, qui échappent aux prises du monde sensible, bien que ce monde soit leur image ou leur vêtement et leur effet. Mais saint Thomas a sur Socrate tout l'avantage naturel d'être aussi le disciple d'Aristote, dont il s'approprie, en les perfectionnant, la logique et la métaphysique ; et il a sur tous les deux l'avantage inappréciable d'être un disciple des Pères de l'Eglise et de l'Evangile. — Voici maintenant les principaux traits qui donnent à sa doctrine son véritable caractère.

Rapports de la philosophie et de la théologie. — En ce qui concerne les rapports de la philosophie et de la théologie sacrée, saint Thomas a été précis et complet. Il y a, observe-t-il, des vérités révélées qui dépassent les forces de la raison ; celle-ci ne peut donc que les prendre pour objet de foi : ainsi la Trinité, l'Incarnation, l'Eucharistie. Mais il en est d'autres qui, tout en étant proposées par la révélation, peuvent être l'objet d'une démonstration rationnelle : ainsi l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Cette dernière vérité, en particulier, est moins un article de foi qu'un préliminaire de la foi. La foi suppose donc la raison, loin de la détruire. Elle demande en outre, que la raison l'accompagne et la défende, en expliquant les mystères par des comparaisons et en justifiant les dogmes au moins négativement, c'est-à-dire en montrant que les objections qu'on leur oppose ne sont pas concluantes.

La raison, à son tour, est secourue par la foi. Car il y a une foule de vérités, d'ailleurs accessibles par elles-mêmes à la raison et nécessaires à l'homme, mais qui échappent au grand nombre, faute d'études suffisantes ou de capacité naturelle. De là l'utilité et même la nécessité de la révélation : elle donne la vérité à tous indistinctement, avec sûreté et promptitude ; elle supplée aux obscurités et aux défaillances de la raison, dans son propre domaine, qu'elle accroît ensuite merveilleusement. Comment, dès lors, prétexter les conflits de la foi et de la raison, de la théologie et de la philosophie ? Ce qui offense la foi ne peut appartenir vraiment à la science, et ce qui est démenti par la science ne peut appartenir vraiment à la foi. Mais que le savant ne prétende pas enfermer la foi dans les limites où il se meut lui-même ; il est des vérités supérieures qu'il ne peut ni établir ni contredire : qu'il s'applique alors à entendre le langage de la foi.

279. *Logique.* — Saint Thomas professe pour la logique la même estime que tous ses contemporains ; mais il n'oublie jamais qu'elle n'est que l'instrument de la science du réel : son objet, ce sont les êtres de raison. En ce qui concerne les premiers principes indémontrables, l'infaillibilité de l'intelligence ou de la raison, quand l'évidence est immédiate, et le principe de contradiction, ses vues sont celles d'Aristote. Pour la classification des sciences, il se borne aux divisions les plus générales de la connaissance : les sciences doivent être divisées suivant leur objet formel et, partant, suivant les degrés d'abstraction. Au plus haut degré est l'abstraction propre aux sciences philosophiques et spécialement à la métaphysique : le métaphycisien, en effet, ne retient que les essences,

les natures, les genres, les espèces, etc., objets qui ne s'imaginent d'aucune manière, bien qu'on ne puisse s'y appliquer sans imagination. Vient, en second lieu, l'abstraction mathématique, celle qui retient la matière intelligible, la quantité, le nombre et la figure, tout en dépouillant cette matière et cette quantité des qualités sensibles qui s'y ajoutent. L'abstraction propre aux sciences physiques retient, au contraire, ces qualités : le physicien, en effet, ne fait abstraction que des notes individuantes, de tout ce qui particularise les objets et leur permet de tomber sous les sens. Toute science est donc abstraite, mais elle l'est plus ou moins. Toute science porte immédiatement sur les universaux. Or, ceux-ci ne sont pas purement subjectifs ; le nominalisme et le conceptualisme purs sont des erreurs. Mais les universaux sont objectifs comme les natures qu'ils généralisent; et c'est ainsi que saint Thomas assure l'objectivité de la science, sans donner prise à l'idéalisme et au panthéisme. Le peu qu'il dit des méthodes n'est pas moins exact et décisif : il repousse l'emploi d'une méthode unique et s'élève surtout contre ceux qui prétendent tout traiter à la manière des mathématiques.

280. *Métaphysique.* — En métaphysique, il faut remarquer surtout sa doctrine sur l'être et sur les causes. L'être des créatures et l'Etre divin ne sont qu'analogues : il est de l'essence de Dieu d'exister, son existence ne se distingue pas de son essence; dans la créature, au contraire, l'essence et l'existence ne se confondent point. Il est vrai que plusieurs scolastiques se séparent ici de saint Thomas ou du moins prétendent qu'il n'affirme qu'une distinction logique entre l'essence réelle de chaque créature et son

existence; mais il paraît difficile de se ranger à leur interprétation. Très profonde et très belle aussi est la doctrine de saint Thomas sur les notions et les réalités transcendantales, ces modes généraux de l'être: tout être est *un*, *vrai*, *bon*. Saint Thomas étudie cette unité, cette vérité, cette bonté en Dieu et dans les créatures : celles-ci n'ont que des perfections analogues aux perfections divines, parce que leur être n'est qu'analogue à l'Etre divin.

Avec Aristote, il distingue soigneusement les quatre causes (finale, matérielle, formelle, efficiente) et, plus heureux que lui, il donne par cette analyse le concept le plus net possible de la création. L'être créé, en effet, est fait de rien en ce sens qu'il n'est pas fait de matière préexistante; mais il n'est pas fait de rien en ce sens qu'il procède du rien et du néant . il a une cause finale et une cause efficiente d'ordre divin. Dieu seul peut créer; la créature la plus puissante ne peut pas même devenir un instrument de création absolue. Voilà une doctrine qui dissipe tout malentendu et qui élève entre l'émanatisme et la théorie chrétienne de l'origine des choses une barrière désormais infranchissable.

Mais, bien que saint Thomas refuse à la créature toute causalité créatrice, il lui accorde cependant une causalité vraie : il réfute l'occasionnalisme de quelques anciens, qu'allait renouveler Malebranche. Avec Aristote, il admet que les êtres matériels peuvent être transformés substantiellement les uns par les autres : il y a, en d'autres termes, de vértiables générations et de véritables corruptions. Il se sépare donc des atomistes et des mécanistes, qui n'admettent que de simples modifications accidentelles.

Cosmologie. — Saint Thomas applique, en cosmologie, sa théorie de la création, celle de la matière et de la forme et celle de la causalité des créatures. Il émet cette opinion particulière, généralement abandonnée, qu'une certaine création *ab æterno* ne répugne pas. Il combat la thèse de l'optimisme absolu. Il distingue les corps d'avec les esprits en ce que ceux-ci n'ont pas de cause matérielle : ils sont des formes subsistantes. En ce qui concerne les êtres animés, il voit précisément dans leur forme substantielle le premier principe intrinsèque de toutes leurs facultés : c'est donc sur la forme substantielle que sont fondées toutes les différences spécifiques qu'on observe dans la nature. Au contraire, il faut, selon lui, chercher le principe des distinctions numériques ou individuelles (principe d'individuation) plutôt du côté de la matière. Et parce que les esprits n'ont pas de matière, il en conclut qu'ils sont individualisés ou distincts entre eux par leur espèce même, et que dès lors il faut compter autant d'espèces de purs esprits que d'individualités purement spirituelles.

Cédant aux préjugés des physiciens de son temps, il suppose l'incorruptibilité des astres, la possibilité de la formation des animaux réputés inférieurs par l'action du soleil sur le limon, etc. Il suppose aussi que le fœtus humain est animé par trois âmes successives. Mais il nie qu'il y ait pluralité de formes substantielles dans l'homme ou dans un être quelconque, contrairement à la plupart de ses contemporains, qui admettaient une pluralité de formes au moins dans l'homme. S. Thomas pense qu'il ne saurait y avoir unité substantielle dans un composé sans l'unité de forme.

281. *Psychologie.* — S. Thomas a insisté sur l'unité naturelle et personnelle de l'homme, composé de corps et d'âme, de matière et de forme. Cette union substantielle explique très bien l'intimité des rapports du physique et du moral. L'âme n'est point l'homme ni la personne, mais seulement ce qu'il y a de meilleur et de formel dans l'homme. Ainsi se trouve déjà réfutée en principe la préexistance des âmes, tandis que la résurrection des corps nous apparaît comme une conséquence de l'immortalité des esprits qui les ont animés. Cette immortalité n'est pas douteuse, si l'on considère le caractère spirituel des facultés supérieures : l'intelligence et la volonté raisonnable ; elles ne peuvent s'exercer par des organes matériels, étant données l'excellence, l'universalité et l'immatérialité des objets qu'elles atteignent ou recherchent. Principe unique des actes spirituels, l'âme est aussi le principe, mais non pas suffisant, de toutes les facultés sensibles ou organiques et de toutes les perfections du corps, qu'elle informe par sa substance même. Ces facultés sensibles et ces perfections inférieures ont donc pour sujet non l'âme seule, mais le composé, tandis que les facultés supérieures et propres à l'homme résident dans l'âme exclusivement. Elles sont, par ce fait, bien au-dessus des autres ; elles font communiquer l'homme avec un monde supérieur et absolu : le vrai, le beau et surtout le bien.

On comprend ensuite que saint Thomas puisse enseigner, avec Aristote, sans faire aucune concession injuste au sensualisme, que toutes les idées viennent des sens. Les sens et, en dernier lieu, l'imagination ne font que fournir à l'intelligence l'objet matériel et particulier où celle-ci trouvera, par l'abstraction, son

objet propre, universel, incorruptible, qui permettra ensuite de s'élever par des analogies, par des analyses et des synthèses aux plus hautes conceptions et aux plus hautes vérités. Il n'y a donc pas, à proprement parler, d'idées innées, bien que nombre d'idées et de principes nous soient naturellement connus. Ces idées et ces principes, dont on peut dire que nous avons l'*habitude naturelle*, sont le fruit nécessaire et spontané de nos facultés, sitôt qu'elles ont été fécondées par leur objet.

Nous nous bornerons là, car il faudrait répéter ici, à la suite de saint Thomas, toute la psychologie scolastique. Remarquons seulement qu'il jette de vives lumières sur le problème du libre arbitre, bien que toutes les preuves alléguées par lui n'aient point la même valeur et ne puissent être invoquées contre toutes sortes d'adversaires. Mais il a eu, ce nous semble, le mérite de montrer assez clairement que l'acte libre résulte essentiellement et indivisiblement du concours de l'intelligence et de celui de la volonté : de l'intelligence qui délibère et de la volonté raisonnable qui choisit ; en sorte que l'acte libre peut être tantôt un acte matériellement de l'intelligence et formellement de la volonté, tantôt un acte formellement de l'intelligence et matériellement de la volonté, sans que jamais aucune de ces facultés puisse être libre sans l'autre.

En résumé, saint Thomas a fondé sa psychologie sur les mêmes principes qu'Aristote : il n'a point faussé, quoi qu'on en ait dit, par une interprétation naïve et sincère, la pensée du Maître : il l'a seulement éclairée, complétée ; il en a fait cette psychologie scolastique sur laquelle le sensualisme n'a plus de prise, en même

temps qu'elle demeure la réfutation péremptoire de l'idéalisme et d'une fausse mystique. Et peut-être la prétention de M. Hauréau (1), que nous combattons ici, montre-t-elle, pour sa part, qu'Aristote eût été insuffisant sans son interprète, et que le mérite du second balance, s'il ne le surpasse, celui du premier.

282. *Théodicée.* — Bien qu'il emprunte certaines idées à saint Augustin et même à Platon, saint Thomas paraît n'admettre que les preuves de l'existence de Dieu par les effets créés : il rejette formellement l'argument ontologique de saint Anselme. Identiques réellement entre elles, l'existence et l'essence de Dieu ne nous sont point connues pour cela simultanément : la première nous est démontrée indépendamment de la seconde. Car cette définition que nous donnons de Dieu n'exprime qu'une connaissance abstraite, très imparfaite, analogue; nous savons ce que Dieu n'est pas plutôt que ce qu'il est. Cependant notre connaissance n'est pas purement négative, mais elle est faite d'analogies profondes et très instructives non moins que d'oppositions et de négations. Nul n'a mieux montré que saint Thomas l'incompréhensibilité et l'ineffabilité de Dieu; nul n'a mieux montré le caractère surnaturel et vraiment divin de la vision intuitive, promise par la révélation. L'Etre divin est cause première : il est donc l'être existant par lui-même, et par conséquent transcendant; il est l'Acte pur. De là son infinité, son immutabilité, son éternité, toutes ses perfections métaphysiques, intellectuelles et morales : elles se déduisent rigoureusement des premières.

(1) *Dict. des sciences phil.* V. S. Thomas.

De la théorie des idées de Platon saint Thomas accepte ce qui est plausible et peut servir à expliquer la science de Dieu, sa providence, la création des choses par l'intelligence divine jointe à la toute-puissance. L'idée divine est multiple, mais seulement à cause des divers termes qu'exprime la même essence de Dieu, indéfiniment imitable et féconde. Nos propres idées ne sont qu'une lointaine image de la science de Dieu, toute pure, toute en acte ; et c'est par ces idées abstraites que nous avons, mais non par la Vérité divine elles-même, que nous connaissons naturellement la Divinité.

283. *Morale.* — Saint Thomas place en tête de sa morale le traité du *bonheur*. C'est que l'homme, en effet, agit nécessairement pour le bonheur, et qu'il faut constater ce fait, parfois méconnu, avant de traiter de l'obligation et du devoir. Mais si l'homme agit nécessairement pour le bonheur, *il doit*, d'autre part, *faire le bien et fuir le mal :* c'est là un premier principe qui s'impose en toute évidence, avant toute explication métaphysique. Ce même principe entraîne comme conséquence s'il est bien interprété, qu'il faut poursuivre l'*honnête* en tout et par-dessus tout, préférablement au plaisir ou à l'intérêt. Mais comment concilier ces deux choses : cette nécessité de la nature qui cherche invinciblement le bonheur, et cette obligation de tout sacrifier à l'honnête qui fait toute notre dignité; cette nécessité dont abusent les sensualistes, et cette obligation qu'expliquent mal les stoïciens et les autres partisans de la morale indépendante? Saint Thomas y réussit très bien et complète, sur tous ces points importants, la morale d'Aristote. En effet, l'homme éclairé et vertueux,

comprend que le vrai bonheur, le vrai bien, le bien sans mélange n'est qu'en Dieu, dans l'accomplissement de ses volontés et par conséquent de toutes les lois justes. D'autre part, il ne cherche pas le mobile supérieur de sa conduite dans la perfection particulière ou la récompense qu'il peut espérer de Dieu dans cette vie ou dans une autre, mais dans l'honnête, qui trouve en Dieu sa plus haute expression et son premier principe. Voilà comment il s'oublie lui-même en quelque sorte, pratiquant du même coup la vertu la plus haute, la plus humaine et la plus désintéressée. Le plaisir, mais un plaisir supérieur, qui consiste dans l'exercice de la vertu et la possession du bien, est le dernier *effet* de sa conduite, mais non le suprême *mobile* : c'est avec cette intention noble et *libre* qu'il cède à l'attrait invincible, *fatal* du bonheur et du bien en général.

Saint Thomas analyse ensuite l'acte moral et détermine toutes les sources de sa moralité : son objet, ses circonstances, la fin de l'œuvre et la fin particulière de l'agent ou l'intention. Celle-ci ne suffit pas à justifier : elle ne peut être bonne, quand l'acte, de sa nature, est évidemment mauvais; mais elle est le principe formel de la moralité. Et parce que tout acte humain est fait avec intention, puisqu'il est libre et éclairé, il s'ensuit qu'il n'y a pas, en pratique, d'acte humain indifférent au point de vue moral.

Il faut signaler aussi les théories de saint Thomas sur la vertu et sur la loi. On est plus ou moins disposé à la vertu naturelle; mais, en soi, elle est acquise, elle est le fruit de la liberté; elle n'est donc pas héréditaire. Quant à la loi, elle est essentiellement un acte de raison, en même temps qu'une obligation

imposée par l'autorité publique en vue du bien général. Toute loi positive est fondée de quelque manière sur la loi naturelle, et celle-ci est l'effet de la loi éternelle de Dieu.

Cette morale si parfaite sert de base à une politique non moins belle. La société est naturelle et le pouvoir public vient originairement de Dieu, comme toute loi; il doit s'exercer en vue du bien général. L'abus du pouvoir constitue la tyrannie, qu'elle vienne du peuple ou d'un seul, d'un prince d'ailleurs légitime ou d'un usurpateur. Il n'est permis de secouer le joug de la tyrannie qu'à certaines conditions, qui distinguent cette juste revendication de tout mouvement révolutionnaire. Avec Aristote, saint Thomas justifie en principe toutes les formes de gouvernement; il estime que la plus parfaite est une monarchie tempérée d'aristocratie et de démocratie. On remarquera cette largeur de vues, au moment où la féodalité venait de recevoir ses premières atteintes, à la suite des croisades; au moment où les communes naissaient et s'affranchissaient, et où le pouvoir royal, encore innocent de tant d'excès et ennobli par les vertus d'un saint Louis, apparaissait comme devant faire concourir également à la prospérité publique les petits et les grands, le peuple chrétien organisé en corporations et en communes, et une puissante aristocratie, civile et religieuse, ouverte aux esprits d'élite et aux grands caractères. Depuis lors, les Etats chrétiens ont connu tous les excès, ceux du pouvoir et ceux de l'anarchie; mais ils n'ont jamais pu trouver une paix durable en dehors des principes formulés par l'Ange de l'Ecole, l'ami de saint Louis, le maître des plus belles intelligences et l'humble Frère d'un Ordre mendiant.

284. **Mérite particulier de saint Thomas. Antécédents de la Somme.** — On a remarqué que l'ascendant exercé sur les esprits par saint Thomas, n'avait pas été aussi grand de son temps que plus tard et aujourd'hui. Pareil à ces hauts sommets qui, vus de près et de certains côtés, semblent égalés par ceux qui les environnent, mais vus de loin, les dominent et les effacent, saint Thomas n'a pas été apprécié d'abord à sa juste valeur. D'ailleurs son mérite n'est pas de ceux qui attirent dès le premier moment toute l'estime qui leur est due. Il ne consiste pas dans des découvertes qui surprennent, ni dans la conception d'une théorie sans précédent, mais plutôt dans l'exposition intégrale d'un système puissant, dont toutes les parties, déjà connues, n'avaient pas été encore aussi parfaitement associées.

Tous les principes et presque toutes les conclusions de la *Somme théologique*, en effet, avaient déjà été enseignés avec éclat par les maîtres ou les contemporains de saint Thomas; il serait même très curieux et très instructif de faire la part exacte qui leur revient dans cette œuvre, à laquelle a collaboré, pour ainsi dire, tout le moyen âge. La *Somme théologique* a certainement des antécédents, qui, après le génie de l'auteur, expliquent parfaitement son apparition. Nous avons vu que les écoles du moyen âge abondaient en manuels, en répertoires, en traités, transmis de main en main, recueillis par les disciples, interprétés par les maîtres, qui ne cessaient d'y ajouter. Saint Thomas lui-même y fait allusion dans le court préambule de la *Somme*. Elle a donc été préparée par des œuvres de même genre, en même temps que rendue nécessaire par leur abondance

même; le mérite de l'auteur a été de choisir les meilleurs éléments, de les purifier de tout alliage d'erreur et de les organiser.

On s'explique par là même que saint Thomas n'ait pas été d'abord placé aussi haut dans l'estime générale qu'il l'est aujourd'hui. Toutefois son mérite exceptionnel fut reconnu par plusieurs de ses contemporains, d'ailleurs étrangers à son ordre, tels que Godefroi de Fontaines, chancelier de l'Université de Paris, Gérard de Bologne, général des Carmes (1297), dont l'ordre tout entier partagea l'admiration et la fidélité pour la doctrine de l'Ange de l'Ecole.

285. **Le Dante** (1265-1321) **: la scolastique et la poésie.** — Entre tous les disciples et les admirateurs de saint Thomas, se distingue le plus grand poète de l'Italie, Le Dante, qui fut aussi l'un des philosophes et des théologiens remarquables de son temps (1). A vingt-cinq ans, ayant perdu Béatrix, qu'il devait revoir et illustrer dans ses visions poétiques, il s'éprit de la philosophie. La *Consolation* de Boèce et le traité de Cicéron sur *l'Amitié*, lui inspirèrent le goût de cette science. Il étudia à Bologne, à Florence, à Padoue, à Paris et composa, avec des traités scientifiques, des poésies inspirées toujours par des idées philosophiques, particulièrement la *Divine Comédie*. On a pu dire de ce poème, qui a fait sa gloire, que « les doctrines philosophiques en sont le sang et la sève ». Elles coïncident assez exactement avec celles d'Aristote, « le maître de ceux qui

(1) C'est ce que rappelle son épitaphe :

Theologus Dantes nullius dogmatis expers,
Quod foveat claro philosophia sinu.

savent », et celles du « bon frère Thomas ». Sur les lèvres de Béatrix, qui personnifie la théologie, et sur celles de Virgile, qui personnifie la raison naturelle, Dante met le plus pur enseignement de l'école ; il ne craint pas de s'inspirer des plus hautes spéculations, qu'il sait toujours égaler par la sublimité de sa poésie. C'est à peine s'il laisse dans l'ombre quelques-unes des théories les plus abstruses, celles par exemple du principe d'individuation et des deux intellects. Il a montré ainsi, par cet exemple inoubliable, que la théologie et la philosophie scolastiques peuvent inspirer et soutenir dans ses élans la poésie la plus belle. Métaphysique et logique, mystères de la divine essence, harmonie des facultés et commerce de l'âme avec le corps, Dante n'ignore rien de la scolastique ; et cette science que l'on représente comme si aride, devient un merveilleux poème en passant par son imagination et par ses lèvres.

Plusieurs autres ouvrages de Dante méritent d'être signalés : son *Traité de la langue vulgaire, le Banquet*, le traité *de la Monarchie*. Le premier débute par une théorie du langage : Dante le regarde comme révélé de Dieu. *Le Banquet* fut composé pendant son exil (1303) ; c'est le premier traité de métaphysique écrit en langue vulgaire ; il revêt la forme de commentaire et d'allégorie. On y trouve notamment une classsification des sciences, présentée comme analogue à l'ordre des sphères, tel que le supposaient les physiciens de cette époque. Enfin, dans le traité *de la Monarchie*, qui a été mis à l'index, Dante expose ses idées politiques et montre bien mieux encore que dans la *Divine comédie* ses préférences gibelines. Mais ce qui fait le mérite commun de tous ces ouvra-

ges, d'ailleurs si différents de valeur et de caractère, c'est que l'auteur excelle à rendre poétiques et même populaires les plus hautes conceptions philosophiques. Et comme pour empêcher qu'on ne se méprît sur ses intentions, lui-même le premier a donné un commentaire philosophique de ses poésies, qui depuis lors n'ont pas cessé d'être interprétées de cette manière. De nos jours encore les études et la littérature dantesques ont retrouvé une nouvelle faveur : Dante est vraiment resté le poète le plus vivant du moyen âge et peut-être de tous les temps.

286. **Ecole thomiste. Premiers contradicteurs**. — Outre les disciples si nombreux que saint Thomas a comptés de tout temps dans toutes les écoles catholiques et les divers ordres religieux, il en est qui se sont appliqués plus étroitement à pénétrer sa doctrine et qui ont paru plus d'une fois y ajouter des interprétations qu'elle ne comporte pas nécessairement : ce sont les thomistes, particulièrement certains docteurs dominicains. Ils proclamèrent saint Thomas le Docteur de leur ordre et promirent de ne jamais se départir de sa doctrine. Cependant le sens qu'ils donnèrent à l'enseignement de saint Thomas et cet enseignement lui-même furent vivement contestés dès l'origine. Des docteurs de Paris et d'Oxford condamnèrent comme erronée la théorie de saint Thomas sur le principe d'individuation. Un franciscain, Guillaume de Lamarre, publia, quelques années après la mort du saint, un *Correctorium operum fratris Thomæ*.

Mais en même temps la doctrine de saint Thomas était brillamment représentée et vivement défendue, notamment par Pierre de Tarentaise, qui enseigna à

Paris, devint archevêque de Lyon en 1272 et pape en 1276, sous le nom d'Innocent V; Gilles de Lessines, Bernard de Trilia; Hervé de Nédellec ou Hervé Natalis (Noël), né en Bretagne, général de l'ordre de Saint-Dominique, en 1318, etc. Signalons encore Pierre d'Auvergne, élevé chez les dominicains de Clermont; il vint achever ses études à Paris, resta clerc séculier, fut nommé recteur de l'Université (1275) par le légat, contre les usages. Il défendit la doctrine de saint Thomas dans un grand nombre d'ouvrages. La plupart sont des commentaires des petits traités d'Aristote.

Les attaques contre la doctrine même de saint Thomas cessèrent lors de sa canonisation par le pape Jean XXII, qui prononça ces paroles si souvent répétées depuis : *Tot fecit miracula quot scripsit articulos*. Le concile de Trente devait rendre à saint Thomas un témoignage non moins glorieux, en mettant la *Somme* à côté des Evangiles.

287. **Saint Bonaventure** (1221-1274). — A côté de saint Thomas, il faut placer son ami, saint Bonaventure, surnommé le *Docteur séraphique*, mort la même année, après avoir pris une part brillante aux premières sessions du concile de Lyon. Saint Thomas s'y rendait de son côté, quand la mort l'arrêta. Né à Bagnorea, en Toscane, Bonaventure s'appelait d'abord Jean Fidenza. Sauvé miraculeusement d'une grave maladie, il reçut le surnom de Bonaventure. Vers l'année 1238 probablement, il entra de plein gré dans l'ordre de Saint François, auquel l'avait déjà voué sa mère reconnaissante. Il fut le disciple d'Alexandre de Halès, qui disait de lui qu'il ne paraissait pas avoir hérité du péché d'Adam; puis,

à son tour, il enseigna la théologie à Paris avec éclat. Comme saint Thomas, il défendit les ordres mendiants contre les attaques de Guillaume de Saint-Amour et de l'Université de Paris, qui prétendaient les priver du droit d'enseigner à l'Université. Les délégués auprès du pape Alexandre IV, pour soutenir la cause des religieux furent, pour les Dominicains : Humbert de Romans, leur général, Albert le Grand et Thomas d'Aquin ; pour les Franciscains : Bonaventure et Bertrand d'Aquitaine. Ils gagnèrent leur cause et l'écrit de Guillaume de Saint-Amour : le *Livre des périls des derniers temps*, où les religieux étaient odieusement attaqués, fut sévèrement condamné le 5 octobre 1256. L'année suivante, Bonaventure devint général de son ordre. Il fut fait cardinal et évêque d'Ostie en 1273.

Sans avoir le développement, la profondeur et la précision de celles de saint Thomas, ses œuvres contiennent au fond la même doctrine ; elles accusent de plus une tendance vers l'ontologisme et le mysticisme. Citons, après ses *Commentaires* sur Pierre Lombard, qui sont regardés comme son œuvre la plus remarquable (1248 57) : le *Breviloquium*, sorte de Somme très abrégée, l'*Itinerarium mentis in Deum*, le *De reductione artium ad theologiam ;* parmi les œuvres ascétiques : *Biblia pauperum*, *Méditations de la vie de Jésus-Christ*, le *Traité de la pauvreté de Jésus-Christ*, où est justifiée la vie religieuse. Nul n'a mieux su allier la science à la piété. Nul n'a mieux su remplir toutes les conditions de la recherche de la vérité. Il en indique une essentielle dans le passage suivant : « Il faut, dit-il, dans toute recherche de la vérité, veiller avec le plus grand soin et prendre garde que

quelqu'un ne se complaise tellement dans son sentiment et n'y adhère avec tant de ténacité, qu'il en vienne à mépriser les paroles des autres. Ce regard défavorable jeté sur l'opinion des autres, aidé de l'orgueil et de l'envie, peut fermer à une âme la porte de la vérité (1). »

Les tendances mystiques de saint Bonaventure percent dans toutes ses œuvres, notamment dans un simple opuscule de logique : *De reductione artium ad theologiam*, sorte de synthèse des sciences. L'auteur y distingue quatre lumières ou principes de connaissances : 1° la lumière extérieure, qui éclaire les arts mécaniques ; 2° la lumière inférieure, propre aux facultés et aux connaissances sensibles ; 3° la lumière intérieure, ou celle de la raison naturelle et de la philosophie ; 4° enfin la lumière supérieure ou celle de la révélation et de la théologie. De là quatre ordres de connaissances. C'est à peu près la même gradation qu'il établit entre l'œil de la chair, l'œil de la raison et celui de la contemplation (2). Par celle-ci l'homme atteint de quelque manière, en cette vie, ce dont il jouira pleinement dans l'éternité. Saint Thomas a mieux marqué la distinction essentielle qui sépare notre connaissance actuelle, même celle que nous avons par la foi et la théologie, de celle que donne la vision intuitive et qui est toute surnaturelle. Saint Bonaventure, au contraire, paraît

(1) Cité par le P. Prosper de Martigné. *La Scolastique et les traditions franciscaines*. p. 129.

(2) Les ascétiques s'inspirent des mêmes vues plus justement encore, quand ils invitent l'âme chrétienne à passer des choses extérieures aux choses intérieures, et de celles-ci aux supérieures. *Ab exterioribus ad interiora*; *ab interioribus ad superiora*.

trop accorder à la connaissance théologique, voire même à la connaissance philosophique ; car il semble admettre quelques idées innées, notamment celle de Dieu. Toutefois il n'est pas permis de le regarder comme un partisan de l'ontologisme ; car il enseigne nettement ailleurs que Dieu nous est connu naturellement par les créatures, et que l'âme humaine, à l'origine de sa vie intellectuelle, est comme une *table rase :* c'est précisément la comparaison classique et expressive proposée par Aristote et adoptée par toute l'école de saint Thomas.

Mais saint Bonaventure n'a pas mis en évidence la nécessité constante du concours des sens pour les opérations intellectuelles, même pour les plus élevées de l'ordre purement naturel. Comme saint Thomas, il distingue l'intellect patient et l'intellect agent, qu'il regarde comme intrinsèque à l'âme ; mais il n'en fait que les deux fonctions d'une même faculté.

Contrairement à saint Thomas, il admet une pluralité de formes dans les êtres et jusque dans l'élément, c'est-à-dire la matière réduite à sa plus simple expression. Cette matière élémentaire aurait une forme commune, générale pour ainsi dire, incomplète, à laquelle s'ajouteraient ensuite des formes plus parfaites.

En résumé, malgré un mysticisme aussi prononcé qu'il est noble et pur, saint Bonaventure se garde des erreurs du platonisme. D'ailleurs, s'il paraît trop accorder à la connaissance de l'homme, c'est qu'il le considère dans l'ordre surnaturel où il vit aujourd'hui, sous les influences de la grâce, dont il n'appartient pas au philosophe de compter les degrés ni de mesurer l'efficacité. D'ailleurs c'est surtout dans ses ou-

vrages ascétiques que saint Bonaventure exalte ainsi la contemplation : ils témoignent de sa sainteté plutôt qu'ils ne donnent le droit de critiquer sa philosophie.

288. **Henri de Gand** (mort en 1293), surnommé le *Docteur solennel*, florissait peu de temps après saint Thomas et saint Bonaventure. Sa vie est peu connue ; elle a été l'objet de beaucoup de légendes, regardées comme fausses aujourd'hui (1). Il naquit à Gand, au commencement du XIIIe siècle. En 1267, il était chanoine à Tournai. Un peu plus tard (1276), nous le voyons archidiacre de Bruges, puis bientôt archidiacre de Tournai. En 1282, il délibère avec les théologiens de Paris, où il jouissait d'une grande réputation, sur les privilèges accordés aux ordres mendiants, en matière de confession, et il prend parti pour les ordinaires.

Henri est l'auteur de *Quodlibet* ou *Questions (Quæstiones quodlibetales)*, titre commun à cette époque, où il traite des sujets les plus controversés de son temps, et d'une *Somme* restée inachevée. On n'en a que le prologue et la théodicée. Signalons encore ses *Commentaires* sur la physique d'Aristote et un *Traité de logique*, quoique beaucoup moins importants.

Ses idées. — Tout en distinguant très bien la philosophie d'avec la théologie, à peu près comme le fait saint Thomas, Henri de Gand paraît subordonner trop étroitement la première à la seconde. Selon lui, on ne devrait s'appliquer à la philosophie qu'en vue de la théologie. Cette opinion prévalait, en pratique, à

(1) V. De Wulf, *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, etc. (1895).

l'Université de Paris, où les arts n'étaient étudiés qu'en vue des sciences sacrées. Jourdain a donc commis une exagération en disant que Henri de Gand avait confondu la théologie et la philosophie. Ce docteur scolastique a enseigné seulement, comme tant d'autres, qu'entre les mystères surnaturels et les vérités les plus accessibles à la raison, il y a certaines vérités qui échapperaient à la raison, si la foi ne les enseignait d'abord, mais que la raison démontre ensuite et explique.

Ce n'est donc pas sur ce point que la doctrine de Henri de Gand diffère notablement de celle de saint Thomas. Voici plutôt les principales conclusions qui caractérisent sa philosophie :

Il pense que la matière première peut exister sans forme substantielle, et que, dans ce cas, elle existerait sans quantité et dans un espace vide. Il admet la possibilité du vide. Il insiste sur l'objectivité du temps, que saint Augustin et d'autres philosophes auraient expliqué d'une manière trop subjective : *Salva ergo reverentia beati Augustini, non omnino negandum est tempus extra animam.* Il nie la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures. Il pense qu'il y a deux formes substantielles dans l'homme : la forme de *corporéité* et l'âme raisonnable. Pierre Lombard et Duns Scot ont admis la même dualité. En ce qui concerne la connaissance, il n'admet aucune espèce intelligible proprement dite et se montre ainsi le précurseur de Durand et d'Occam, quoiqu'il cède à d'autres raisons : « L'objet, devenu universel, dit-il, peut agir directement sur l'entendement, sans qu'une espèce quelconque doive être imprimée à l'intelligence. » Notons aussi — et cette

opinion cadre bien avec la précédente — que Henri de Gand n'admet pas la distinction réelle des facultés : selon lui, l'énergie que l'âme déploie prend des noms divers d'après les objets auxquels elle s'applique. Il accorde absolument la prééminence à la volonté sur l'intelligence.

On a souvent regardé Henri de Gand comme platonicien : ainsi Pic de la Mirandole, Huet, Hauréau. Mais ce jugement ne paraît pas assez fondé : Henri de Gand combat, par exemple, la théorie de la réminiscence et des idées innées, qui sont essentielles dans le platonisme. Il se rapprocherait plutôt des nominalistes par l'importance qu'il accorde à la représentation sensible. Toutefois il faut reconnaître qu'il a fait des emprunts à Platon et à saint Augustin. Cette tendance platonicienne s'accuse, quand il paraît admettre un monde des idées intermédiaire entre l'essence divine et l'intelligence humaine ; il professe ainsi une sorte d'*exemplarisme* des idées qui est fort critiquable. Au fond, il pratique un certain éclectisme : « Il faut unir, dit-il, les doctrines d'Aristote et de Platon. »

En ce qui concerne le principe d'individuation, il essaie de réfuter l'opinión de saint Thomas, opinion qui avait été condamnée en 1277 par l'évêque de Paris. Il professe donc que la matière n'est pas seule le principe de l'individuation des substances de même nature spécifique et que Dieu, par conséquent, pourrait créer plusieurs anges de même espèce. Il cherche la cause de l'individuation d'une substance dans une double négation : négation de la division du sujet d'avec lui-même ; négation de son identité avec les autres. En somme, Henri de Gand nous paraît expli-

quer l'individuation par la double unité (indivision et distinction : *unum* et *aliquid*), qui appartient nécessairement à tout être. Mais on ne peut lui accorder, en tout cas, que l'individuation soit constituée par de simples négations. On a critiqué justement aussi ses vues sur la science divine, dans laquelle il introduit une sorte d'abstraction ou de division.

En résumé, Henri de Gand a brillé, au XIII[e] siècle, entre saint Thomas, dont il a critiqué assez souvent les doctrines, et Scot, qui l'a critiqué à son tour. Au XIII[e] et au XIV[e] siècle, ses doctrines furent tour à tour soutenues et attaquées. On les oublia ensuite. Mais au XVII[e] siècle, les Servites, qui croyaient, et à tort, que le *Docteur solennel* avait été de leur ordre, s'appliquèrent à le remettre en honneur, et écrivirent plusieurs commentaires de ses œuvres.

289. **L'averroïsme à l'Université de Paris. Siger de Brabant.** — Nous signalerons ici ce compatriote de Henri de Gand; il personnifie peut-être le mieux à cette époque l'averroïsme, qui menaçait d'envahir les écoles chrétiennes et contre lequel durent lutter les plus grands scolastiques : Albert le Grand et saint Thomas. L'histoire de Siger de Brabant est peu connue (1). Nous savons que pendant trois ans (1272-75), il tint en échec le Recteur de l'Université de Paris, Albéric de Reims, et fut à la tête du parti de l'opposition. La paix ne fut rétablie que par l'intervention du légat du pape.

(1) V. de Wulf (*Ouvrage cité*). Ses conclusions ne cadrent point avec celles de M. Feret : Quel qu'ait été, dit celui-ci, le bien ou le mal fondé de l'accusation portée contre lui, il (Siger de Brabant) quitta cette vie en réputation d'une orthodoxie par faite » (*Ouvr. cité*, T. II, p. 263).

L'averroïsme qu'il professait est bien caractérisé, s'il est vrai qu'il enseignait la passiveté de la volonté et niait le libre arbitre. On peut supposer aussi qu'il affirmait comme philosophe l'unité numérique de l'intelligence humaine pour tous les hommes, cette erreur si grave réfutée d'une manière toute particulière par saint Thomas. S'il admettait la pluralité des intelligences, c'était uniquement, paraît-il, au nom de la foi, comme si les conclusions théologiques pouvaient être en contradiction avec les conclusions philosophiques. Dès 1270, l'évêque de Paris, Etienne, censura cette doctrine; mais ce prélat intempérant condamna un peu plus tard (1277), sans discernement, 219 propositions, qui exprimaient, avec des erreurs averroïstes ou autres, des doctrines fort soutenables. On comprend dès lors d'autant plus facilement que Siger ne se soumît pas. Il mourut avant 1300 et, paraît-il, d'une mort violente, à Orviéto.

290. **Partisans de la doctrine de saint Thomas :** *Gilles de Lessines* (vers 1230-1304). — Parmi les philosophes qui soutinrent la doctrine de saint Thomas contre Henri de Gand et Siger de Brabant, nous citerons Gilles de Lessines, à la fois philosophe, théologien, ingénieur, astronome, historien. Il étudia à l'Université de Paris et entra chez les Dominicains de Saint-Jacques. Il est l'auteur d'un traité *De unitate formarum*, où il paraît viser son compatriote Henri de Gand : « Voyant que sur la question de l'unité de la forme dans un même être, écrit-il, les docteurs les plus authentiques et les plus fameux, soit en théologie, soit en philosophie, pensent diversement..., et que, pour faire valoir leurs thèses particulières, ils condamnent, réprouvent celles

d'autrui, les accusent d'outrager la raison et la foi, les déclarent insoutenables et de plus hérétiques, blasphématoires, nous avons entrepris cet ouvrage. »

Jacques de Douai (XIIIe s.) est mal connu. Il s'appliqua surtout à l'étude d'Aristote. Il résolvait le problème des universaux comme saint Thomas (1).

Pierre l'Espagnol (XIIIe s.) n'est guère mieux connu. On pense qu'il était dominicain et enseignait à Paris. Il est l'auteur d'un manuel de logique (*Summulæ logicales*) qui resta longtemps classique et fut souvent commenté pendant la seconde moitié du moyen âge. Généralement les historiens regardent ce personnage comme le même qui devint pape sous le nom de Jean XXI et qui s'appelait aussi *Petrus Hispanus*. Mais le cardinal Gonzalez fait remarquer que le Manuel de logique n'est pas compté par les bibliographes parmi les œuvres de Jean XXI, alors qu'ils n'omettent point ses œuvres médicales. Cette omission est d'autant plus invraisemblable que le Manuel était fort répandu. Il fut même traduit en grec et attribué au philosophe byzantin Psellus (v. n° 203).

291. **Gilles de Rome** (1247-1316), ainsi nommé de sa ville natale, était augustin; il appartenait à l'illustre famille des Colonna. C'est l'un des scolastiques qui ont été le plus mêlés aux affaires de leur temps. Pendant trois ans, il suivit les leçons de saint Thomas, et enseigna à son tour, à l'Université de Paris, où il mérita le surnom de *Doctor fundatissimus*. Il fut précepteur de Philippe le Bel, général de son ordre (1292), archevêque de Bourges (1295) et

(1) V. de Wulf (*Ouvrage cité*), qui signale encore quelques philosophes de cette époque.

cardinal. Il mourut à Avignon. Parmi ses nombreux ouvrages, il faut distinguer surtout ses *Commentaires des Sentences* et le traité *De regimine principum*, plus étendu que celui qu'on attribue à saint Thomas. Gilles de Rome soutient, au fond, la même doctrine que l'Ange de l'école : il ne comprend pas autrement que lui les rapports de la raison et de la foi, de la nature et de la grâce, la transcendance des perfections divines, le rôle de l'âme dans le composé humain, sa présence essentielle dans tout le corps, la présence particulière des facultés sensibles dans les organes correspondants. Dans son traité politique, il se garde également du césarisme et des excès du pouvoir populaire. On ne s'étonnera pas que les rationalistes modernes aient jugé qu'il subordonnait trop le pouvoir civil au pouvoir ecclésiastique. On regrettera, avec plus de raison, que son royal élève, Philippe le Bel, n'ait pas mieux profité de ses leçons. Dans ces dernières années, Jourdain a découvert et publié son traité *Du Pouvoir ecclésiastique*, qui est la défense du pouvoir de la papauté.

292. **Godefroid de Fontaines** (mort vers 1304) ne fut point aussi fidèle à la doctrine de saint Thomas. Bien que plein de respect pour elle, il refusait d'admettre la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les créatures et la solution thomiste du problème de l'individuation. Selon lui, ce qui individualise ce n'est ni la matière ni la forme, mais l'acte même d'exister qui pose l'être hors de ses causes. Avec Henri de Gand, il refuse aussi d'admettre les espèces intelligibles, comme si celles-ci créaient un véritable moyen terme entre la faculté et la chose, entre l'objet et le sujet.

Godefroid avait étudié à Paris. Il devint archidiacre de Liège et chanoine de Tournai. Bien qu'il n'ait pas été chancelier de l'Université de Paris, comme on l'avait cru, il y exerça cependant une grande influence. On le trouve parmi ceux qui combattirent les privilèges des ordres mendiants. Il a laissé des *Quodlibet*, des *Sermons*.

293. **Durand de Saint-Pourçain** (mort en 1334), dominicain, surnommé *le Téméraire* et aussi le Docteur très résolu, doit sa célébrité à l'audace même de ses opinions. Né à Saint-Pourçain (Allier), il étudia à l'Université de Paris et y enseigna avec éclat, devint Maître du Sacré-Palais, sous Clément V, puis évêque du Puy (1318) et évêque de Meaux (1326), où il mourut. Il est l'auteur de *Commentaires* sur les *Sentences* de Pierre Lombard.

Durand professe comme philosophe la plus parfaite indépendance. Il estime qu'en matière philosophique « il faut faire plus de cas de la raison que de l'autorité de quelque docteur particulier que ce soit, si célèbre et si autorisé qu'il puisse être ». Il ne craint pas d'ajouter que tout homme qui abandonne sa propre raison pour suivre l'autorité d'autrui tombe dans une sorte d'aveuglement bestial : *comparatus est jumentis insipientibus*. — C'est juste, sans doute, mais Durand devrait faire remarquer, et avec non moins d'insistance, que l'autorité doit toujours être consultée avec égard, même en philosophie. Bien que dominicain, il dit encore qu'obliger quelqu'un à se conformer aux opinions d'un docteur particulier, « c'est fermer le chemin à la recherche de la vérité, mettre obstacle à la science et non seulement cacher sous le boisseau, mais encore étouffer la lumière de

la raison » (1). Malheureusement, Durand n'échappe qu'imparfaitement aux périls de cette indépendance, comme on le voit par la témérité de plusieurs de ses opinions personnelles. Voici les principales :

Pour parler d'abord de celles qui intéressent la théologie plutôt que la philosophie, il estime que le péché n'est point contre la volonté de Dieu, mais en dehors de cette volonté ; que le mariage n'est pas, strictement parlant, un sacrement ; que les sacrements ne sont qu'une condition *sine qua non* de la collation de la grâce qu'ils signifient ; que la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie aurait pu être donnée sans exclure la substance du pain et du vin, etc. En théodicée, il explique le concours divin par cela seulement que Dieu conserve aux êtres créés leur nature et leur activité. Il supprime donc l'influx divin immédiat ; il rejette tout à la fois la *prémotion physique* des thomistes et le *concours simultané* de leurs adversaires (2). En métaphysique, il ne se perd pas en subtilités pour résoudre le fameux problème du principe d'individuation : il pense que l'individu est tel par lui-même. Il est vrai que cette réponse supprime le problème plutôt qu'elle ne le résout. Il conclut de son opinion que plusieurs anges et même que tous les anges peuvent être de même espèce.

En psychologie et dans la théorie de la connaissance, il rejette les *espèces*, soit sensibles, soit intelligibles, sous ce prétexte que l'esprit les connaîtrait avant de connaitre son objet. Il est facile de lui ré-

(1) Cité d'après Gonzalez, qui ne le désapprouve point.

(2) Dans une thèse soutenue récemment à la Sorbonne, M. l'abbé Urbain a essayé de rajeunir et de rendre soutenable cette opinion.

pondre que la perception est directe, avant d'être réflexe, et que la connaissance porte sur l'objet exprimé par l'idée avant de porter sur l'idée elle-même. Conséquemment à sa négation de l'espèce intelligible, Durand supprime l'intellect *agent* qui la produit, et, par une autre conséquence encore, il suppose que l'intellect connaît immédiatement le singulier. De là à soutenir le nominalisme absolu il n'y a qu'un pas. Sans le franchir tout à fait, Durand se borne à nier ce point capital dans la doctrine de l'école, savoir que les universaux sont l'objet propre et direct de l'intelligence.

294. **Les scolastiques et la liberté d'opinion.** — Cet exemple de Durand *le Téméraire* montre combien la liberté d'opinion était grande parmi les scolastiques. On ne voit pas que Durand ait jamais été inquiété pour son enseignement et ses écrits; il n'en parvint pas moins aux plus hautes charges de l'Eglise. Il est vrai que cette liberté extrême de penser s'alliait chez lui avec un respect sincère de l'autorité religieuse, en matière de foi, et le respect des opinions d'autrui. D'autres scolastiques, comme Roger Bacon, manquèrent de cette juste réserve et devinrent ainsi les premiers artisans de leur infortune. Quelque imméritée que soit d'ailleurs celle-ci, elle ne suffit pas à les justifier.

A ce sujet, nous observerons, avec Gonzalez, l'esprit de partialité dont la plupart des historiens rationalistes ont fait preuve : ils accordent fort peu d'attention à Durand de Saint-Pourçain et ne louent guère son esprit d'indépendance, qui ne fut jamais un esprit de révolte, tandis qu'ils couvrent d'éloges Abélard et d'autres esprits audacieux qui s'affranchi-

rent plus ou moins du joug de l'autorité en matière de foi.

295. **Jean Duns Scot** (probablement 1266-1308), surnommé le *Docteur subtil,* est le plus célèbre des docteurs du moyen âge, après soint Thomas. Il « est, dans l'ordre des temps, le dernier des Maîtres de l'école franciscaine, mais il est le premier par l'influence de la doctrine et le nombre des disciples. Il a été appelé, à bon droit, dès le XIVe siècle, le Docteur de l'Ordre (*Ordinis Doctor*), parce que si, de fait, il n'a pas toujours été le seul Maître, il a toujours été le plus suivi. C'est sa doctrine que maîtres et disciples enseignaient et étudiaient, c'est sous son nom que s'est constituée l'Ecole rivale de l'Ecole de saint Thomas, c'est en faveur de ses écrits que se sont engagées ces luttes séculaires de l'esprit, aussi acharnées que peu décisives, c'est enfin pour venger sa mémoire que parurent au XVIIe siècle toutes ces biographies, toutes ces apologies du Maître et de son Ecole » (1).

Sa vie est peu connue, et sa mort, elle aussi, a été entourée d'obscurité et de légendes. Il naquit probablement en Angleterre, en 1266 ; d'autres disent en Ecosse ou en Irlande. Il étudia à Oxford, sous Guillaume Ware, et ne tarda pas, sans doute, à entrer chez les Frères Mineurs. Les doctrines de saint Thomas étaient alors discréditées et condamnées à Oxford : « Il est certain, dit à ce sujet le P. Martigné, que, dans sa jeunesse, Jean Duns Scot entendit souvent

(1) Le P. Prosper de Martigné, *La Scolastique et les traditions franciscaines.* — Voir aussi Vacant, *Essai sur la philosophie de Duns Scot comparée à celle de S. Thomas (Annales de phil. chrét.*, 1888, févr. et suiv., 1889). — Pluzanski, *Essai sur la philosophie de Duns Scot* (1887), thèse.

blâmer, réfuter et même condamner certaines opinions de saint Thomas. Il ne faut donc pas être trop surpris si, plus tard, il a cru lui-même pouvoir rejeter ces opinions et les réfuter, sans toutefois manquer de respect à la personne même de l'angélique Docteur. »

Mais si Scot fut prévenu contre la doctrine de saint Thomas, il dut bénéficier des traditions laissées à Oxford par Robert de Lincoln, dit *Grosse-Tête* (v. ce nom, nº 269). Il y enseigna lui-même de bonne heure, probablement dès 1289, avec le plus grand succès. La légende dit qu'il rassemblait jusqu'à trente mille disciples ou auditeurs. Il traita de toutes les parties de la philosophie, puis commenta le Maître des Sentences. On peut penser que sa méthode, qui consistait, sur toute question, à passer en revue pour les critiquer à fond toutes les opinions des grands auteurs contemporains, contribua beaucoup au succès de ses leçons. Cette méthode critique paraît avoir été fort goûtée des écoliers, dit encore le P. Prosper de Martigné : « Ils se pressèrent en grand nombre autour de cette chaire, où ils apprenaient à ne plus se former une opinion sur un sujet quelconque sans avoir préalablement examiné et discuté le sentiment des plus grands docteurs de leur temps. Ils admirèrent et exaltèrent la puissance de cet incomparable dialecticien, qui trouvait à toute opinion un côté faible, à tout argument une distinction capable d'en atténuer la force. Il faut avouer que cet enseignement était autrement vivant et autrement actuel que celui des autres docteurs. Il ne visait pas des adversaires de convention, mais il attaquait les opinions et les preuves des plus grands docteurs du XIIIᵉ siècle : ces docteurs, dont les noms étaient dans toutes les bouches, les manuscrits

dans toutes les mains, les disciples et les admirateurs au sein de toutes les universités. »

En 1304, nous le voyons à Paris, où il « eut à se justifier devant les maîtres de l'Université d'avoir enseigné que Dieu avait pu préserver Marie de la tache originelle ». Car la doctrine contraire avait prévalu, paraît-il, sous le couvert de l'autorité du Maître des Sentences, d'Albert le Grand et de saint Thomas. En se rendant à cette discussion fameuse, il aurait rencontré sur son chemin une statue de la sainte Vierge et lui aurait adressé cette prière : *Dignare me laudare te, Virgo sacrata, da mihi virtutem contra hostes tuos.* La légende ajoute que la Madone, en signe d'assentiment, inclina la tête, qui resta dans cette position. Il plaida si bien que ses juges devinrent ses admirateurs et lui décernèrent le titre de *Docteur subtil*, où ainsi il ne faut voir qu'un éloge de ses contemporains. Plus tard, l'Université de Paris fut gagnée complètement à la doctrine de Scot et proscrivit l'opinion contraire. Mais Scot ne devait pas voir le triomphe. Au commencement de l'année 1308, il reçut l'ordre de se rendre à Cologne ; il mourut probablement dans cette ville, peu de temps après son arrivée, alors qu'il avait commencé à combattre les Bégards, hérétiques de ce temps, contre lesquels on l'avait envoyé. L'enquête ouverte pour amener sa béatification a réussi du moins à faire « constater officiellement par l'évêque de Nole, en 1710, l'existence d'un culte immémorial en faveur du serviteur de Dieu et la continuation de ce culte avec la permission des évêques ».

Ses ouvrages ont été composés pour la plupart à Oxford. Citons d'abord son traité sur la *Grammaire*,

ses *Commentaires* sur la dialectique, ouvrages de sa jeunesse, auxquels il fit plus tard des corrections; ses Commentaires sur le *De anima* et la *Métaphysique* d'Aristote, puis sur les 4 livres des *Sentences* : ce dernier est son principal ouvrage; des *Quodlibet*, un traité *De rerum principio*; un autre sur les principes et les propositions universelles, intitulé *Theoremata*.

296. **Doctrine de Scot.** — Bien des jugements contradictoires ont été portés sur la philosophie scotiste, comme le remarque M. Pluzanski. Nul n'en conteste l'importance; mais on est peu d'accord sur son vrai caractère et ses affinités avec les divers systèmes. Car il ne suffit pas de dire, avec Hauréau, qu'elle est, sinon la plus sage, du moins la plus originale que le moyen âge ait laissée. Les uns la regardent comme un réalisme exagéré, qui a provoqué, par une réaction inévitable, le nominalisme de Guillaume d'Occam. M. Weber croit, au contraire, que la doctrine de Scot sur les universaux et le principe d'individuation prépare la voie au nominalisme tout naturellement. Bayle avait vu dans la philosophie du Docteur subtil le spinosisme avant Spinosa, et cette opinion a été partagée de nos jours par M. Hauréau. Au contraire, Secrétan, qui oppose outre mesure la philosophie de saint Thomas à celle de Scot, croit que c'est la première qui mène au spinosisme, tandis que Scot lui apparaît comme le précurseur de « la philosophie de la volonté ». Même manière de voir chez M. Fouillée (*Hist. de la phil.*) et chez M. Liard (*Descartes*), qui écrit : « Descartes franchit d'un bond l'intellectualisme des âges précédents, et renouvelant les profondes spéculations du moine Duns Scot,

il fait de Dieu l'absolue liberté : c'est le trait essentiel de sa métaphysique ». Hauréau trouve plutôt que chez Duns Scot « les prémisses sont platoniciennes », c'est-à-dire l'opposé du « volontarisme ». « En rencontrant de telles antinomies chez les historiens de la philosophie, conclut M. Pluzanski, il nous a paru curieux d'essayer de les résoudre par l'étude des textes mêmes ».

C'est ce qu'a essayé de faire aussi le P. Prosper de Martigné. Il remarque d'abord, avec le P. Possevin, que, pendant trois siècles, les supérieurs de l'ordre franciscain, les universités, les souverains pontifes et les conciles œcuméniques n'ont rien entrepris contre la doctrine scotiste, que ses ennemis déclaraient hérétique ou suspecte d'hérésie. Il ajoute, avec le même auteur, que, pendant trois siècles, l'Eglise n'a dû condamner l'opinion d'aucun disciple de Duns Scot. Si la doctrine de saint Thomas a eu l'insigne honneur d'être détestée de Luther, celle de Scot n'a pas été moins honorée par la haine des Réformés d'Angleterre. Le P. de Martigné reconnaît cependant qu'on « peut se plaindre de l'obscurité et de la subtilité de la doctrine de Duns Scot ». Il faut considérer néanmoins que les éditions défectueuses des œuvres de Scot, pendant plus de trois siècles, expliquent en partie les reproches adressés à sa doctrine. Mais le P. de Martigné n'admet pas que Scot ait été « un adversaire envieux de la gloire de saint Thomas ».

Pour en venir à la doctrine même de Scot, elle se distingue assez nettement de celle de saint Thomas et beaucoup plus de celle de Henri de Gand. C'est ainsi que, sur les facultés de l'âme et sur l'origine de la connaissance, questions capitales en philosophie,

Scot s'accorde à peu près avec saint Thomas. Il admet les espèces intelligibles. Il réfute, au contraire, l'exemplarisme ou l'ontologisme de Henri de Gand. S'il combat saint Thomas, c'est sur des points d'importance secondaire; et s'il le combat si souvent, c'est qu'il le rencontre sur toutes les questions. Comme lui, en effet, il a commenté Aristote et Pierre Lombard. Et peut-être est-il possible de tempérer souvent, sinon d'expliquer, les conclusions du Docteur Angélique par celles de son critique. M. Vacant va jusqu'à dire qu' « il n'y a guère que des questions de mots qui séparent Duns Scot de saint Thomas, alors même qu'il prétend le combattre. L'obscurité et l'élasticité de ses distinctions habituelles permettent, du reste, de l'interpréter dans un sens thomiste, et ce sens est ordinairement celui qui cadre le mieux avec toutes les formes diverses qu'il a données à sa pensée ». (1) Quoi qu'il en soit, l'ordre général adopté par saint Thomas et le monument qu'il a élevé sont incomparables ; il n'excelle pas moins dans les détails que dans l'ensemble, par la précision, la netteté et la clarté de ses formules. Scot, au contraire, est mort avant d'avoir donné sa mesure et créé son chef-d'œuvre : il se fût sans doute corrigé et complété lui-même. Mais ce qu'il n'a pu faire à son tour, son prédécesseur l'avait déjà accompli et il reste le maître autour duquel il faut habituellement se rallier.

Essayons maintenant de caractériser avec quelque détail la philosophie de Duns Scot et de mieux marquer ses principales tendances.

297. *En logique*, son excessive subtilité a pu

(1) *Annales de phil. chrét.* 1888 février, p. 465.

ressembler quelquefois à un commencement de scepticisme, dont la foi mitige heureusement les conséquences périlleuses. Ses doutes exagérés proviennent non seulement d'un abus de critique, mais encore de ce qu'il donne absolument le pas à la volonté sur l'intelligence. Il s'ensuit, en effet, que le caractère absolu de la vérité est compromis et que la portée de l'intelligence est diminuée. Scot regarde comme au-dessus de la raison naturelle la démonstration de l'immortalité de l'âme, celle de la toute-puissance divine, celle encore des rapports de l'homme avec Dieu considéré comme cause finale. Scot, il est vrai, ne se trompe sur ces points importants que pour conclure avec plus de force, comme l'ont fait les fidéistes de nos jours, à la nécessité de la révélation et à l'impuissance du rationalisme en philosophie. Mais, bien que Scot ait été gardé ainsi contre le scepticisme par la foi qui l'éclairait, il a trop cédé à l'esprit de doute. On s'explique donc qu'on ait pu voir en lui le précurseur de Kant, le représentant du criticisme, au XIIIe et au XIVe siècle. Comme Kant, en effet, il aime à mettre aux prises la raison avec elle-même; comme lui il paraît subordonner l'élément intellectuel et métaphysique de la philosophie à l'élément moral, l'ordre spéculatif à l'ordre pratique, en un mot l'intelligence à la volonté.

On remarquera aussi que l'opinion de Scot n'est pas sans affinité avec celle de Descartes, qui fait dépendre les essences des choses de la volonté *libre* de Dieu, plutôt que de l'intelligence divine qui est *nécessaire*. Cette concession au scepticisme est aussi dangereuse qu'injuste.

Ce qui précède nous fait déjà connaître plusieurs

points de la métaphysique de Scot. N'omettons pas de signaler son opinion sur l'univocation de l'être attribué à Dieu et à la créature. Il espère, par là, mais bien à tort, mieux sauvegarder la connaissance que nous avons de Dieu. Il concentre aussi ses efforts sur le principe d'individuation, dont il cherche la raison dans une certaine entité (*eccéité*) distincte de la matière et de la forme, tandis que saint Thomas la cherche du côté de la matière, s'il s'agit des êtres sensibles, et du côté de la forme, s'il s'agit des purs esprits. — En cosmologie, il pense que la matière première peut, à la rigueur, exister sans la forme. Saint Thomas, au contraire, rejette cette possibilité comme une contradiction. — En psychologie, il voit deux formes substantielles dans l'homme : l'âme raisonnable et la forme du corps (*corporéité*). Il ne pense pas que, dans la génération, le principe féminin joue un rôle tout passif. Il nie la distinction réelle de l'âme et de ses puissances ou facultés, comme le fera Descartes ; mais il substitue à cette distinction réelle sa fameuse distinction formelle *ex natura rei*. Nous avons déjà remarqué qu'il donne absolument le pas à la volonté sur l'intelligence, ce qui entraîne de graves conséquences. Il ne croit pas que la volonté se conforme nécessairement au dernier jugement pratique de l'intelligence; il veut, pour ainsi dire, lui attribuer toute la maîtrise sur la personne, alors cependant que la volonté ne peut gouverner qu'avec l'intelligence.

En théodicée, il soutient que l'essence et les attributs de Dieu sont distincts formellement *ex natura rei :* saint Thomas, au contraire, ne voit ici que des distinctions logiques. Il rejette toute prémotion ou prédétermination physique. — En morale, il soutient, con-

trairement à saint Thomas, que la loi naturelle n'est pas absolument immuable et qu'elle dépend, en définitive, non de l'intelligence divine, mais de sa volonté libre; en sorte que Dieu pourrait dispenser de certains préceptes du Décalogue. Nous retrouvons ici cette tendance à subordonner toujours l'élément intellectuel à l'élément moral, au risque de ruiner celui-ci dans sa base. Il soutient aussi et sans inconséquence que l'essence du bonheur est dans l'acte d'*amour* de Dieu, au lieu que saint Thomas le met plutôt dans la *vision* ou la *connaissance*. Mieux vaut, sans doute, accorder ces deux points de vue, mais tout en sauvegardant la priorité de l'intelligence. Enfin Scot soutient, contrairement à saint Thomas, qu'il y a des actes libres et concrets indifférents au point de vue moral.

En résumé, Scot, tout en obligeant ses contemporains, disciples ou adversaires, à montrer plus de critique et à fortifier davantage leurs raisonnements, les a invités à un doute exagéré et à une subtilité excessive, qui devait amener une rapide décadence. C'était en soumettant la philosophie au contrôle des traditions, de l'histoire et des sciences, qu'il fallait la fortifier et la compléter, plutôt qu'en l'engageant dans des discussions inutiles et sans issue. Plus fort pour détruire que pour établir, plus apte à critiquer qu'à corriger, Scot a laissé un système moins complet, moins bien lié dans toutes ses parties que celui de saint Thomas. S'il est bon de le connaître, il l'est moins de s'y appuyer.

298. **Richard de Middletown** (en latin : *de Mediavilla*), est mort quelque temps avant Duns Scot, vers 1300; mais tous ses ouvrages sont antérieurs à

ceux du Docteur subtil. Son enseignement se place donc chronologiquement entre celui de saint Bonaventure et celui de Scot : « Il est, pendant les 25 dernières années du XIIIe siècle, dit le P. Prosper de Martigné, l'interprète le plus autorisé des doctrines franciscaines. » Sa vie, du moins dans sa première et sa dernière partie, est peu connue. Il naquit en Angleterre, étudia à Oxford, et se distingua à Paris comme étudiant et comme maître. Vers 1282, il y commentait le Maître des *Sentences*. Un peu plus tard, il était chargé par ses supérieurs, avec six autres religieux, de l'examen des doctrines de Pierre Olive, qui soutenait, entre autres erreurs, que l'âme raisonnable n'est pas la forme substantielle du corps. Vers 1286, il fut choisi avec Jacques d'Ossat et quelques autres maîtres, pour être le précepteur de saint Louis de Toulouse, second fils de Charles II, roi de Naples, de Sicile et de Jérusalem. Il se rendit à Naples, puis à Barcelone, où le roi Charles était prisonnier du roi d'Aragon. Le jeune prince, son élève, voulut entrer dans l'ordre de Saint-François et fut contraint d'accepter l'évêché de Toulouse, où il mourut saintement après vingt mois seulement d'épiscopat (1297). Richard de Milddletown rentre alors dans l'obscurité.

Ses ouvrages jouirent pendant longtemps d'une grande autorité. Ses *Commentaires* de Pierre Lombard étaient répandus parmi les étudiants de l'Université de Paris. On l'avait surnommé le *Docteur solide*, très fondé, copieux, authentique. Sa doctrine se fait remarquer par les points suivants :

Il enseigne, comme Scot et avant lui, que la volonté ne le cède pas absolument à l'intelligence ; que les

facultés de l'âme ne se distinguent pas réellement de la substance, et que, par conséquent, celle-ci est le principe immédiat de ses opérations ; que le composé humain a deux formes substantielles, celle de l'âme raisonnable et celle du corps. Une autre de ses opinions, plus hardie sinon plus singulière, est celle qui consiste à regarder les esprits, et avec eux l'âme humaine, comme composés de forme et d'une sorte de matière supérieure à celle qui entre dans la composition des corps. Il pense aussi que les âmes humaines sont inégales entre elles, quant à leurs vertus ou propriétés naturelles. Sur tous ces points, il entre en contradiction avec saint Thomas, à qui, du moins, on ne peut refuser le mérite d'avoir mieux marqué les degrés des êtres, en attribuant aux êtres corporels seuls la composition de matière et de forme, et aux êtres spirituels celle de puissance et d'acte, d'essence et d'existence, réservant pour Dieu seul, Acte pur, la simplicité absolue.

Ajoutons que Richard de Milddletown a insisté sur la transcendance de l'Etre divin et sur l'impossibilité d'un monde éternel, qui a été plus ou moins contestée par saint Thomas. Ses auteurs favoris, le plus souvent cités, sont Aristote, Avicenne, saint Augustin. Remarquons encore qu'il a signalé plusieurs des effets extraordinaires de l'imagination et même d'une certaine suggestion. Toutefois on ne peut en conclure que l'hypnotisme était connu à cette époque, ni surtout qu'il est, dans son ensemble, naturel et scientifique.

299. **Doctrine sur le composé humain.** — Mais ce qui nous intéresse le plus dans Richard de Middletown, c'est la doctrine sur le composé humain. Il tient pour la dualité des formes substantielles dans

l'homme ; mais il n'en pense pas moins que l'âme est par elle-même et essentiellement la forme du corps. Avec les autres examinateurs de Pierre Olive, il regarde la négation de cette seconde proposition comme une erreur périlleuse. Cette erreur fut condamnée au concile général de Vienne (1311). A ce sujet, on a prétendu que le concile avait entendu frapper aussi, du moins indirectement, l'opinion de la pluralité des formes, Mais les interprètes les plus modérés, le card. Zigliara par exemple, ne partagent point cet avis. Sanseverino et Liberatore se montrent plus sévères. Il paraît certain que les promoteurs principaux de la condamnation de Pierre Olive, tenaient pour la dualité des formes ; ce qui doit faire supposer qu'ils n'étaient aucunement visés par la condamnation. L'opinion de la pluralité des formes était dominante à cette époque. L'Université d'Oxford avait même condamné précédemment la doctrine de l'unité de forme dans l'homme ; et ses docteurs n'ont jamais paru voir la moindre opposition entre cette condamnation et celle portée par le concile (1). Il est permis néanmoins de penser que la doctrine du concile bien comprise met sur la voie de la doctrine de l'unité de forme, si nettement et si fortement enseignée par saint Thomas.

Quoi qu'il en soit, Richard de Middletown a enseigné l'union substantielle de l'âme et du corps, tout en affirmant la pluralité de formes dans l'homme. Mais il n'est pas allé aussi loin qu'Alexandre de Halès et Albert le Grand, qui admettaient une pluralité de

(1) V. le P. Prosper de Martigné (*Ouvr. cité*). Le P. Coconnier, dominicain, ne pense pas autrement. (*L'Ame humaine*, p. 213, note.)

formes jusque dans les mixtes ou composés inorganiques, ni que saint Bonaventure, qui admettait cette pluralité jusque dans les éléments.

300. **Ecole scotiste.** — L'école qui a pris son nom de Scot, plutôt que de saint Bonaventure ou de quelque autre des grands docteurs franciscains, compte plus de revers que de gloires. Ses succès cependant méritent d'être relevés. Il paraît établi que Scot et ses disciples ont contribué, après leur maître à tous, Guillaume Ware, à la reconnaissance du dogme de l'Immaculée-Conception. Sur la question des motifs de l'Incarnation, leur opinion n'a pas triomphé complètement, mais elle balance du moins l'opinion contraire. Pour rester dans le domaine philosophique, l'école scotiste a combattu avec succès la théorie de la *prémotion* ou *prédétermination physique*, enseignée par les thomistes rigides. Avant les savants modernes, les scotistes ont enseigné que les corps terrestres et les corps supralunaires ont une matière commune. Ils ont obligé les thomistes à s'expliquer sur le principe d'individuation. Mais ils ont maintenu avec beaucoup moins de succès la théorie de la pluralité de formes dans l'homme.

Scot n'attribuait cette pluralité qu'aux êtres vivants; beaucoup de ses disciples l'ont étendue à toute la nature, en la présentant de la manière la moins inacceptable. Selon cette hypothèse, un corps déjà constitué de matière et de forme, pourrait devenir la matière d'un corps nouveau et plus complexe sans perdre sa première forme. On pourrait ainsi accorder aux chimistes contemporains la persistance des corps simples dans les composés, tout en maintenant l'unité essentielle de ceux-ci. Bien d'autres questions

encore pourraient être signalées, où les scotistes ont obligé leurs émules à modifier leur doctrine ou les ont tenus en échec.

Mais, malgré ces succès partiels, qui peuvent paraître quelquefois regrettables, l'école scotiste a subi de nombreux échecs. Les *distinctions formelles* de Scot, qui ne sont ni *réelles* ni *virtuelles*, ont été regardées généralement comme abusives. Rien peut-être n'a plus contribué que ces formalités et ce formalisme à discréditer la doctrine de Scot et de toute l'école. La doctrine de Scot aurait dû être corrigée par celle de saint Bonaventure. Mais le *Docteur séraphique* n'a pas été le maître le plus écouté de l'école franciscaine, qu'il eût sans doute gardée de bien des écarts. Il est à désirer que cette école suive ses quatre grands docteurs, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, Richard de Middletown et Scot, dans leurs meilleurs enseignements, et s'accorde de mieux en mieux avec l'école thomiste, qui, de son côté, expliquera l'Ange de l'école avec le même esprit judicieux et conciliant.

301. **Disciples de Scot : François de Mayronis** (mort en 1323).— Nous signalerons ici quelques disciples de Scot. Le plus célèbre fut François de Mayronis, franciscain, né à Digne, surnommé le Docteur pénétrant (*Doctor acutus*) et aussi le Maître des abstractions (*Magister abstractionum*), le *Père des formalités*. Il fut fait bachelier à l'université de Paris, puis créé docteur par Jean XXII. Son ardeur pour la discussion était telle qu'il avait fait accepter cet usage, dans l'université de Paris, de discuter chaque vendredi à jeun, depuis le matin jusqu'au soir. Il reprochait à Aristote lui-même d'avoir péché, dans sa métaphysique, par manque d'abstraction. Son ouvrage

principal est un commentaire des *Sentences*. Il paraît avoir discuté mieux que ses contemporains le témoignage des sens. Il rejetait l'argument ontologique de saint Anselme par cette bonne raison que notre définition de Dieu, avec la connaissance que nous avons de lui, est trop imparfaite.

Antoine Andrès.— Gonzalez signale cet Aragonais comme un disciple très fidèle de Scot.

Pierre Oriol fut loin de montrer la même fidélité. Il se sépare de Scot sur le principe d'individuation. Il estime que cette question n'a pas de sens. C'était par trop rompre avec l'amour excessif des scotistes pour les questions subtiles. Par ailleurs, Pierre Oriol exagère encore l'erreur de Scot sur la primauté de la volonté sur l'intelligence. Selon lui, la volonté de Dieu serait au-dessus de toute raison, de toute règle, de toute loi. C'est la même erreur que renouvellent certains philosophes contemporains (p. e. Secrétan) qui placent la liberté divine avant toute nécessité. Il est évident que Dieu est un être nécessaire avant d'être libre. Sa liberté ne peut porter sur lui-même.

302. **La philosophie et les sciences : Roger Bacon** (vers 1210-1294).— Pendant que les scotistes et bien d'autres avec eux s'enfermaient dans le cercle des abstractions logiques et métaphysiques, quelques autres, comme le franciscain Roger Bacon, surnommé le Docteur admirable (*Doctor mirabilis*), essayaient d'associer la philosophie aux sciences expérimentales, et de lui conserver ou de lui donner un caractère encyclopédique. Roger Bacon doit être rapproché d'Albert le Grand et de Vincent de Beauvais. Malheureusement la cause qu'il défendait fut perdue ou compromise par l'intempérance de son caractère et de ses

plaintes, plus encore que par les préjugés de ses contemporains et de ses supérieurs.

Il naquit près d'Ilchester (Sommerset), étudia à Oxtort sous Robert Grosse-Tête, qui fut toujours son protecteur et son ami. L'université d'Oxford montrait alors beaucoup d'indépendance. A Paris, où Roger Bacon étudia ensuite et prit le titre de Docteur, il méprisa les controverses des écoles et prisa, entre tous les maîtres, Pierre de Maricourt, qui vouait sa vie solitaire et obscure à l'alchimie et autres sciences expérimentales. On a pensé que Roger Bacon voyagea ensuite en Espagne, pour se perfectionner dans la connaissance des langues et des sciences. De retour à Oxford (vers 1250), il acquit une grande réputation ; mais bientôt ses idées personnelles, jointes à son dédain pour celles d'autrui et à son zèle amer, lui suscitèrent mille difficultés. Bacon était un de ces esprits portés à l'étude de la nature plutôt qu'à celle de l'âme, et qui facilement font l'éloge de la première au détriment de la seconde, exagérant l'importance de la méthode expérimentale et dépréciant celle de la méthode rationnelle. Or, à ce moment, la méthode rationnelle prévalait, et Bacon opposa ses propres exagérations à celles de ses contemporains et de ses rivaux. Ce n'était point le moyen de les instruire ni de remplir sa mission scientifique. Il s'élevait hardiment et sans discernement suffisant contre les égards excessifs accordés à l'autorité, aux coutumes, aux opinions établies.

On se convaincra qu'il manquait de mesure, si l'on songe qu'il prétendait, par exemple, que tous les chrétiens doivent connaître les saintes Ecritures, en recourant même aux sources grecques et hébraïques,

et qu'il se flattait d'avoir inventé une grammaire permettant au premier venu d'apprendre en quelques leçons l'hébreu, le grec, le latin et l'arabe. Il fut obligé, en 1257, par le général de son ordre, de se retirer dans un couvent de Paris; défense lui était faite d'écrire, d'avoir des livres. En 1265, Guy de Foulques, qui avait été son disciple, devenu pape sous le nom de Clément IV, lui ordonna d'exposer ses idées et de présenter sa justification. Roger Bacon répondit (1267), par l'*Opus majus*, suivi bientôt de l'*Opus minus* et de l'*Opus tertium*. Le pape lui rendit la liberté, mais mourut en 1268. En 1278, Bacon fut de nouveau condamné à la réclusion à cause de ses idées astrologiques et aussi de son dédain pour les autorités des écoles de son temps. Rendu à la liberté à 78 ans, il entreprit un nouvel ouvrage, qu'il ne put achever.

303. *Idées de Bacon.* — On peut considérer en Roger Bacon le philosophe, le réformateur et le savant. En philosophie, il paraît avoir trempé dans l'erreur d'Averroès, qui admet une raison unique pour tous les hommes. Comme Socrate et Platon, il prise le savoir à ce point qu'il paraît croire que le méchant n'est qu'un ignorant, et que la vérité c'est le bien. Il pense que toute créature est composée de matière et de forme, même l'âme et l'esprit; mais cette matière ne paraît être qu'une possibilité ou du moins une puissance. Sur le principe d'individuation, il pense comme tous ceux qui suppriment le problème au lieu de le résoudre : les êtres sont individués par là même qu'ils existent.

Comme réformateur, Bacon exalte l'expérience en se défiant outre mesure des traditions et de la

méthode syllogistique. Il signale quatre sources d'erreurs : la fausse autorité, la routine, la stupidité du vulgaire, le sot orgueil des savants. Aristote lui paraît être le premier des philosophes, mais moins, sans doute, pour sa métaphysique que pour ses œuvres scientifiques. Il place ensuite Avicence, loue beaucoup les Arabes, sans excepter Averroès, regardé par saint Thomas comme un corrupteur de la doctrine d'Aristote plutôt que comme un commentateur. Il s'élève contre l'infidélité des traductions, et recommande la lecture des originaux; il brûlerait toutes les traductions d'Aristote. Il recommande l'étude des langues, dédaigne les Latins et veut qu'on s'instruise auprès des Grecs, des Juifs et autres Orientaux.

Comme savant, il paraît avoir pressenti plusieurs grandes découvertes, par exemple celles du télescope, de la poudre, de la navigation aérienne; ses connaissances en optique et en chimie surtout étaient remarquables; il pensait, avec raison, qu'on peut, avec l'art, multiplier les forces de la nature, ou du moins les applications de ces forces, et parvenir ainsi à la dominer. — Chose curieuse, cet esprit éminemment scientifique, tout épris de la méthode expérimentale, s'ouvrait au mysticisme. A côté de l'expérience sensible et extérieure, il en admettait une autre, interne et supérieure, une sorte d'illumination et d'inspiration divine, s'étendant non seulement aux vérités religieuses, mais encore aux vérités propres à la philosophie et aux sciences.

En résumé, Bacon excella dans les connaissances naturelles et philologiques, mais non point en philosophie. Il eut le mérite, trop chèrement acheté, sinon

de corriger ses contemporains, du moins de les avertir des abus de la méthode d'autorité et de la méthode rationnelle ; il eut surtout le mérite, avec Albert le Grand, d'être le précurseur des inventeurs qui vinrent quelques siècles plus tard et conquirent l'empire de la nature.

304. **Raymond Lulle** (1235-1315). — Après l'Anglais Roger Bacon, signalons un Espagnol qui tranche comme lui, par son caractère, sur tous ses contemporains. Esprit indépendant, original, étrange même, plus enthousiaste que réfléchi, plus entreprenant et généreux que sage, il mit au service de ses opinions d'école une ardeur chevaleresque, prétendit réformer l'enseignement et changer la face du monde par la création d'une nouvelle logique. Avec Roger Bacon, il achèvera de nous faire bien connaître ce XIIIe siècle, dont la vie intellectuelle fut si intense.

Né à Palma (Majorque), quelque temps après la conquête de l'île sur les Maures, et fils d'un gentilhomme de Barcelone qui s'était signalé dans l'expédition, Raymond Lulle fut élevé à la cour de Jacques Ier d'Aragon. Jusqu'à l'âge de trente ans, il mena une vie mondaine ; puis il se convertit, revêtit l'habit des tertiaires franciscains, s'enflamma d'un zèle incroyable pour la science et la religion, s'instruisit dans les langues et les connaissances de son temps, et fut compté parmi les maîtres les plus considérés. Sa longue vie fut dès lors consacrée à convertir les mahométans par la prédication et la science, en même temps qu'il exhortait les puissances chrétiennes à se réunir contre l'islam, pour faire la conquête de la Terre Sainte. C'est dans ces desseins qu'il alla conférer avec les rois de Majorque et d'Aragon, qu'il visita les

républiques italiennes, qu'il se rendit à Naples, à Gênes, à Rome, à Montpellier, à Paris, puis à Tunis et à Bougie. A Chypre, il conféra aussi avec les schismatiques grecs. A l'exemple de François d'Assise, il avait conçu le projet d'aller convertir le sultan d'Egypte. Dans son zèle toujours entreprenant, il avait adressé une pétition au concile général de Vienne, où il demandait trois choses : 1° la fondation, sur tous les points de la chrétienté, d'écoles pour l'étude de l'arabe et autres langues : ce désir coïncidait avec ceux de Roger Bacon; 2° la réunion de tous les ordres militaires en un seul, afin de poursuivre exclusivement la guerre contre les infidèles et de délivrer la Terre Sainte; 3° la prohibition des œuvres d'Averroès et la condamnation des averroïstes chrétiens. On croit qu'il souffrit le martyre à Bougie. Son corps fut ramené à Palma et reçu comme celui d'un saint.

305. L' « *Ars magna* ». — L'ouvrage principal de Lulle est l'*Ars magna*, qu'il publia après dix ans d'études, et qu'il ne cessa de proposer et d'enseigner pendant toute sa vie, quoique sous divers titres : *Ars generalis*, *Ars brevis*, *Ars cabalistica*, *Ars inventiva*, *Ars demonstrativa*. Lulle a tenté de dresser des classifications complètes d'idées et, au moyen de certains procédés, il a prétendu opérer avec ces idées comme avec des chiffres, de manière à trouver tous les principes et à tirer toutes les conclusions. Qu'on se figure trois cercles concentriques, portant sur leur contour : le premier, les catégories des êtres particuliers ou sujets, au nombre de neuf : *Deus*, *Angelus*, *Cœlum*, *Homo*, *Imaginativum*, *Sensitivum*, *Vegetativum*, *Elementativum*, *Instrumentativum;* le

second, les attributs, sous forme substantive, au nombre de neuf encore : *bonitas, magnitudo, duratio, potestas, cognitio, appetitus, virtus, veritas, gloria;* le troisième, les attributs sous forme adjective et concrète : *bonum, magnum,* etc. Que l'on fasse mouvoir ensuite l'un des cercles sur les autres de diverses manières et l'on arrivera facilement à toutes sortes de combinaisons, par exemple celles-ci : *Dieu* (est) *grand ; la bonté de Dieu* (est) *grande.* Lulle désigne chacune des neuf cases par l'une des neuf lettres : B, C, D, E, F, G, H, I, K et il lui est facile d'exprimer toutes ces propositions par une simple combinaison de deux ou trois lettres. D'autres figures ensuite s'ajoutent à celle-ci et permettent d'analyser ou de trouver, à la suite des attributs, tous les autres modes de l'être, d'abord ceux-ci : différence, concordance, contrariété, principe, milieu, fin, supériorité, égalité, infériorité ; puis une foule d'autres, au moyen de subdivisions dans lesquelles nous ne pouvons entrer.

Comme on le voit, c'est le mécanisme introduit en logique, sous le couvert de la classification, de la méthode et des lieux communs. On comprend que ce formalisme, malgré l'admiration dont il a pu être l'objet, et certains services qu'il a pu rendre, ait été finalement tourné en ridicule et abandonné. Il est évident, en effet, que la logique et, avec elle, le monde des idées, résistent à une pareille entreprise. On conviendra cependant qu'en cherchant à déterminer tous les rapports des idées, en multipliant les *arbres scientifiques* sur chaque sujet, Lulle reconnaissait le vrai caractère de la logique, qui est de faire la clarté dans l'esprit, de le familiariser avec tout ce qu'il sait, de

faciliter toutes ses opérations, bref de mettre à sa disposition immédiate toutes ses ressources, Si la logique, par elle seule, n'apprend rien sur le monde réel, du moins apprend-elle à apprendre ; et c'est déjà une grande science que celle de ses propres idées. Et puis c'est la logique seule qui peut établir l'unité dans la science ; c'est par des classifications de plus en plus parfaites dans tous les ordres de connaissances, et par une classification générale embrassant toutes les autres, que l'unité du savoir peut s'établir ; et Lulle a peut-être eu le mérite d'entrevoir cette unité et d'en poursuivre la réalisation. C'est ce qui explique, malgré de graves défauts de conception et une termilogie barbare, que sa méthode ait compté tant de partisans et que des penseurs comme Leibniz aient pu lui décerner des éloges.

306. *Autres idées de Raymond Lulle.* — Outre l'*Ars magna*, Lulle écrivit une foule d'autres ouvrages, peut-être plus de trois cents, qui attestent la fécondité de son esprit. Il remua beaucoup d'idées, mais ne sut pas construire. En dehors de la logique, sa pensée offre moins d'intérêt. Cependant elle se recommande encore par son originalité et son audace ; ce qui explique et la faveur qu'elle obtint et les sévères critiques dont elle fut l'objet. Plusieurs l'ont accusé d'hérésie, lui qui demandait de sévir contre les averroïstes. En réalité, Lulle était trop attaché de cœur et d'esprit à sa foi pour la trahir ; mais il faut avouer qu'il s'est exprimé d'une manière incorrecte sur les principaux mystères : ainsi lorsqu'il écrit que les trois personnes divines ont un *suppôt* commun. Il méconnaît aussi les vraies limites de la raison, lorsqu'il se flatte de démontrer philosophi-

quement qu'il y a trois personnes en Dieu. La preuve qu'il en donne est d'ailleurs assez remarquable : un Dieu infiniment bon, dit-il, ne peut rester infécond et doit produire son égal; de là la génération du Verbe. Il essaie de démontrer de la même manière l'existence d'un Amour infini. Nous retrouverons ces idées chez Lamennais et bien d'autres.

En métaphysique, il résout comme les thomistes le problème du principe de l'individuation : les êtres sensibles sont individualisés par la matière. Ce problème partageait alors les scolastiques, comme celui des universaux au siècle précédent ; et l'on remarquera que la solution de celui-ci prépare la solution de l'autre. Le réalisme, en effet, même mitigé, incline à chercher le principe de l'individuation dans une entité particulière ou du moins dans la matière, puisque la forme spécifique est regardée comme commune. Quoi qu'il en soit, Lulle, bien qu'il réduise la logique à un formalisme excessif, à un arrangement mathématique et même cabalistique de mots et d'idées, penche plutôt vers le réalisme et le platonisme en métaphysique. C'est ainsi encore qu'il admet un ciel animé et une sorte d'âme universelle. Ce sont là des préjugés qu'il tient, comme à son insu, de son commerce avec la philosophie arabe et la Cabale.

En psychologie, il professe l'unité de l'âme et admet, avec saint Thomas, les deux intellects ; mais on s'étonne ensuite qu'il suppose que l'homme est composé de corps, d'âme et d'esprit. Remarquons aussi qu'il distingue comme un sens spécial la faculté du langage. — Mais, en réalité, le langage est une faculté complexe, qui résulte de beaucoup d'autres.

En résumé, Lulle a plus étonné ses contemporains qu'il ne les a éclairés; il a remué beaucoup d'idées, mais sans rien construire de durable; il n'est pas de ces maîtres qui ont laissé après eux des traces profondes, avec des héritiers de leur pensée; sa langue barbare et sa méthode ont été bientôt délaissées. Mais il n'en reste pas moins l'un des esprits supérieurs et les plus extraordinaires de ce grand siècle philosophique et religieux, où la raison, dans toute sa force, a pu être trahie par son inexpérience, sans l'être jamais par sa faiblesse.

CHAPITRE XV

PHILOSOPHIE SCOLASTIQUE : TROISIÈME PÉRIODE

---

307. Causes de la décadence de la scolastique. Coup d'œil sur cette période. — Au XIVe siècle, la scolastique entre déjà dans sa période de décadence. Les causes de celle-ci sont déjà apparentes au XIIIe siècle. On peut les voir, en effet, soit dans les subtilités excessives d'un Scot, soit dans les témérités d'un Durand, soit dans le formalisme de certains logiciens comme Raymond Lulle, soit encore dans cette malheureuse tendance des sciences physiques qui, avec Roger Bacon, cherchent à rompre avec la métaphysique et la logique formelle, au lieu de s'en éclairer et même de les appuyer. D'autre part, les métaphysiciens de l'Ecole contribuent trop souvent de leur côté à cette rupture, qui leur deviendra fatale à l'époque de la Renaissance. En attendant ce moment critique, les sciences physiques, qui avaient paru à la veille de progrès décisifs avec Vincent de Beauvais, Albert le Grand, Roger Bacon, s'attardent dans l'empirisme et les préjugés de leur enfance; elles sont incapables de fournir un contrepoids et un contrôle aux spéculations philosophiques, qui souffrent de cet abandon et pèchent par des exagérations croissantes.

D'ailleurs, la principale cause de la décadence ne fut pas dans les excès ou les témérités de quelques scolastiques du siècle précédent. Il faut la chercher plutôt dans la réapparition de vieilles erreurs déjà réfutées et toujours renaissantes : le nominalisme, avec l'esprit de critique, d'indépendance et de scepticisme, qui en sont les fruits naturels ; le panthéisme, avec le mysticisme exagéré ou le naturalisme, qui en sont tour à tour la préparation et les conséquences. Le représentant principal du panthéisme fut Averroès, déjà réfuté par les scolastiques du XIII[e] siècle, mais dont les doctrines ne cessèrent de se répandre dans les Etats catholiques et d'y troubler les esprits. Quant au nominalisme, que l'on pouvait regarder comme disparu avec Roscelin et Abailard, il reparut avec Occam et s'empara plus fortement qu'auparavant d'un grand nombre d'esprits.

En même temps que ces dissidences profondes se produisaient au sein des écoles, d'autres conflits non moins graves éclataient dans l'ordre religieux et politique : là aussi l'autorité et la droite raison voyaient leurs droits méconnus. Le pouvoir civil, dans la personne d'un Philippe le Bel (1285-1314) ou d'un Louis de Bavière (1314-1347), se dressait contre le pouvoir pontifical, et il trouvait des complices parmi des philosophes tels que Guillaume d'Occam ; les philosophes furent suivis naturellement par les légistes, et le droit romain s'opposa de nouveau au droit ecclésiastique. Ainsi renaissait, sur divers théâtres, le désaccord de la raison et de la foi. Au sein de l'Eglise elle-même, l'harmonie fut profondément troublée : on vit de nombreux antipapes et même le grand schisme d'Occident (1378-1449). Toutes ces ré-

voltes n'allaient pas sans de graves désordres dans les mœurs et bien des ambitions déçues. Il est vrai que la foi n'en fut pas sensiblement ébranlée ; mais, trahie ou mal servie par la raison, par le pouvoir et les lois humaines, elle fut privée de ses meilleurs fruits; sans compter que, par suite des mêmes causes qui la rendaient stérile, elle fut souvent mal comprise des masses populaires et de ceux même qui auraient pu les instruire. De là ces superstitions, cette crédulité excessive, qu'on a tant reprochées au moyen âge.

Pour embrasser toute cette période, nous étudierons les philosophes nominalistes (à leur tête Guillaume d'Occam) plus ou moins enclins au scepticisme ; puis leurs adversaires, les réalistes plus ou moins modérés (Holkot, Pierre d'Ailly, Raymond de Sebunde, etc.) et les mystiques de toutes nuances, depuis les hétérodoxes ou les téméraires jusqu'aux plus catholiques et aux plus saints (Eckart, Gerson, Thomas à Kempis, etc.) Le scotisme sera aussi représenté en face du thomisme ; de même l'éclectisme et le syncrétisme. Cette extrême diversité de tendances, de doctrines et d'opinions, souvent réfractaires à toute conciliation, nous expliquera déjà, en quelque manière, la perturbation intellectuelle et morale qui allait éclater avec la Renaissance.

308. **Occam** (1280-1347). — Guillaume d'Occam ou Ockam, surnommé *le Prince des nominaux*, naquit en Angleterre (Surrey) et mourut probablement à Munich. Franciscain et disciple, à Paris, de Duns Scot, il en partagea les tendances critiques et sceptiques, sans adhérer au même réalisme, qu'il combattit aussi bien que celui de saint Thomas. C'est, en

effet, comme *rénovateur* du nominalisme que Guillaume d'Occam fonda sa célébrité. Ses disciples le surnommèrent *Inceptor venerabilis* et aussi *Doctor invincibilis*, à cause des ressources de sa dialectique. Il est intéressant de remarquer ici que, dans la philosophie d'Occam, le réalisme exagéré de Scot a préparé précisément son contraire, c'est-à-dire le nominalisme ; car on n'est pas loin, après avoir exagéré les distinctions et multiplié les entités, de conclure qu'elles sont toutes verbales ou logiques, c'est-à-dire qu'elles ne sont pas plus fondées les unes que les autres, ce qui est précisément la conclusion du nominalisme.

Téméraire en philosophie, Occam fut insubordonné en religion. Condamné (1328) et chassé de son ordre, repoussé par les universités, il chercha la protection du pouvoir civil : d'abord, de Philippe le Bel, dont il défendit la cause contre Boniface VIII ; puis de Louis de Bavière, auprès duquel il se retira en 1328, après avoir refusé de comparaître à Avignon, avec Michel de Césène et ses autres complices. L'alliance du franciscain insoumis avec le prince séculier contre le pouvoir pontifical se résume en ce mot célèbre, qu'il aurait adressé à son protecteur : « Défendez-moi par l'épée, je vous défendrai par la plume : *Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo.* » Parmi ses ouvrages, qui portent généralement sur la logique, se distinguent ses *Questions sur les Sentences*.

309. *Son nominalisme.* — La philosophie d'Occam mérite d'être étudiée avec soin, tant à cause de l'enchaînement de certaines des erreurs qu'elle contient qu'à cause de l'influence considérable qu'elle a exercée. Admettant, après Roscelin, que les universaux

n'ont aucune objectivité, qu'ils ne sont que des abstractions ou même des mots, que le nom d'homme, par exemple, désigne la collectivité des hommes ou des individualités humaines et nullement quelque chose d'universel, d'objectif et de réel, il dut conséquemment enseigner que la science n'a pas pour objet formel les universaux, mais seulement les mots et les propositions. C'est à peu près la même erreur que formulera plus tard Condillac, en disant qu'*une science n'est qu'une langue bien faite*. Mais cette définition de la science prise à la lettre, c'est-à-dire si on n'accorde pas que les mots et les propositions expriment la réalité des choses, entraîne le scepticisme. Aussi voyons-nous Occam, sans aller cependant jusqu'au scepticisme complet, étendre démesurément ses doutes et refuser de trancher absolument les questions les mieux résolues avant lui. S'il prend parti, c'est moins pour affirmer que pour nier ou révoquer en doute les doctrines les mieux établies.

C'est ainsi qu'en psychologie il rejette la doctrine de l'unité de la forme substantielle dans l'homme pour lui substituer une théorie singulière. Scot admettait deux formes substantielles : l'âme et la forme du corps ou *corporéité*. Occam en admet une troisième, l'âme sensitive. Mais en même temps qu'il distingue d'une manière outrée, et à la façon des platoniciens, l'âme raisonnable et l'âme sensitive, il nie l'espèce intelligible, l'idée proprement dite, comme un vain intermédiaire entre l'intelligence et l'objet. Aussi arrive-t-il à douter philosophiquement de la spiritualité et de l'immortalité de l'âme. Selon lui, la raison naturelle laissée à elle-même conclurait plutôt à la matérialité de l'âme ; mais la foi enseigne son incor-

ruptibilité. De même que Locke plus tard, il admet donc la thèse fondamentale du sensualisme et du matérialisme, conséquence naturelle du nominalisme ; il ne se garde des pires erreurs qu'en recourant à la foi. Mais il invoque celle-ci sans discernement, pour lui demander des vérités qui sont d'abord du domaine de la raison, et nous assistons ainsi à ce singulier spectacle d'un philosophe indépendant, rationaliste de tendance, qui recourt à un fidéisme absurde, tel que le proposeront plus tard les traditionalistes.

310. *Théodicée*, *morale*, etc. — En théodicée, même scepticisme. Il n'accorde pas qu'on puisse démontrer philosophiquement l'existence d'un Dieu personnel, distinct et cause des choses : tout au plus découvririons-nous, par la seule raison, un être supérieur. Encore moins pourrait-on, selon lui, démontrer les attributs divins et en particulier l'unité divine : seule encore la foi peut nous donner la certitude sur tous ces points. Et il ne voit pas qu'en ruinant ainsi les préliminaires de la foi, il la rend illogique.

En morale, c'est la même méconnaissance du caractère absolu de la nature des choses et de la vérité. Il pense, en effet, que la loi naturelle dépend de la libre volonté de Dieu : il confond ainsi la loi naturelle et la loi positive. Cette erreur capitale a beaucoup d'analogie avec celle de Hobbes, des matérialistes, des évolutionnistes, qui ne voient rien que de positif et de relatif dans tous les préceptes de la morale.

En droit et touchant les rapports de l'Eglise et de l'Etat, Occam enseigne encore des erreurs très graves. Il subordonne, en définitive, le sacerdoce à l'empire, jette par conséquent les fondements du césarisme et tend à justifier le schisme. C'est ainsi qu'il accorde au

pouvoir civil de légiférer en matière religieuse et de sévir contre les évêques ; il soumet le jugement du pape à celui de ses inférieurs et déclare obligatoire parfois la résistance à ses ordres. Mais il est évident que si chacun a le droit de juger ainsi l'autorité dont il dépend et même de lui résister, il n'y a plus d'ordre assuré et de hiérarchie possible : l'anarchie existe en principe. Cette doctrine peut plaire aux princes qui ont déclaré la guerre à l'autorité religieuse ; mais plus tard les peuples se chargent, à leur tour, de justifier leurs révoltes par les mêmes principes que les princes ont prétextés pour justifier les leurs.

En résumé, Occam a dénaturé la doctrine scolastique dans toutes ses parties essentielles : en logique, en métaphysique, en morale et en politique. Il semble qu'il ait rompu l'accord de la raison et de la foi, sur tous les points importants où les grands docteurs du XIIIe siècle avaient réussi à l'établir. En ruinant les préliminaires rationnels de la foi, Occam prépare la destruction de celle-ci ; en ruinant, d'autre part, par son nominalisme, les fondements mêmes de la certitude, ceux du spiritualisme, du théisme, de la morale, de la liberté de l'Eglise, il prépare l'avènement du scepticisme, du sensualisme, du positivisme et des doctrines irréligieuses des siècles suivants. Tant il est vrai qu'on ne peut séparer la foi et la raison sans compromettre l'une et l'autre, et que le premier moyen de les défendre c'est de les accorder.

311. **Successeurs d'Occam.** — Malheureusement les idées d'Occam exercèrent, au XIVe et au XVe siècle, une grande influence sur les esprits, qui ne trouvaient plus, dans l'école, des maîtres assez puis-

sants pour les éclairer et les dominer. D'ailleurs le nominalisme et les erreurs qui en dérivent exerceront toujours une véritable séduction sur les esprits désireux de s'affranchir du contrôle sévère de la métaphysique.

Parmi les successeurs ou les partisans d'Occam nous signalerons ici Richard Suisset, Buridan, Biel, etc.

Richard Suisset abusa de ses connaissances physiques et mathématiques en transportant à la métaphysique la méthode propre à ces sciences. Il prétendit donc, un peu à la manière de nos psycho-physiciens, soumettre au calcul les formes substantielles et les forces ou puissances qui en dérivent. Son *Art* cabalistique, ses questions subtiles et inutiles *de Minimo* et *de Maximo*, contribuèrent pour leur part à discréditer la scolastique.

Jean Buridan (mort vers 1358), né à Béthune, vers la fin du XIIIe siècle, suivit, à Paris, les leçons d'Occam et devint l'un des partisans les plus ardents du nominalisme. Il était recteur de l'Université en 1328. Vainement le nominalisme fut proscrit par la Faculté des arts, en 1339 et l'année suivante; vainement la défense de l'enseigner fut renouvelée par Clément VI six ans plus tard : Buridan n'en persista pas moins dans son attitude et il n'en fut que plus remarqué. Nous le voyons, en 1358, procureur de la nation de Picardie à l'Université. Il est faux qu'il ait enseigné à Vienne, dont l'Université ne date que de 1365.

Buridan est l'auteur de *Commentaires* sur Aristote et d'une *Somme de dialectique*, où il explique la valeur, l'usage et les applications des termes qui, dans le nominalisme, ont une importance particulière,

puisqu'ils se substituent complètement aux idées et aux réalités universelles. De là le nom de *terministes* donné à Buridan et à ses successeurs. Ce formalisme le rapproche, à certains égards, de Raymond Lulle. Comme lui encore, il s'est appliqué à donner des règles pour trouver les moyens termes des raisonnements. Cet art trop mécanique de raisonner a été qualifié de *pont aux ânes* par les adversaires.

Mais ce qu'il y a peut-être de plus remarquable chez Buridan, ce sont ses idées sur la liberté. Selon lui, et avec raison, la question de la liberté ne se borne pas à savoir s'il y a des biens particuliers qui ne nécessitent pas la volonté, mais elle se réduit plutôt à savoir si, placé entre des motifs opposés et objectivement égaux, nous pouvons nous déterminer par l'un plutôt que par l'autre. Buridan a donc saisi l'objection du déterminisme intellectuel, que Leibniz devait formuler plus tard avec force. Quant à la fable de l'âne *(l'âne de Buridan)* mourant de faim et de soif et restant indécis entre deux mesures d'avoine placées à égale distance, ou bien entre une mesure d'avoine et un seau d'eau, elle paraît avoir été inventée par ses adversaires pour le ridiculiser.

Jean de Méricour, cistercien, professa le nominalisme d'Occam, de même que Buridan. A cette erreur philosophique il joignit certaines opinions téméraires en théologie (par exemple celle-ci, que le péché est un bien plutôt qu'un mal), qui lui attirèrent les censures de l'Eglise.

312. **Gabriel Biel** (vers 1430-1495). — Le disciple le plus remarquable d'Occam, celui qui propagea le plus ses idées, est Biel, né à Spire, professeur à l'université de Tubingue, qu'il contribua à fonder. Il fut

comme le canal par lequel les erreurs d'Occam pénétrèrent en Allemagne, et préparèrent cette immense révolte religieuse du protestantisme. On sait que Luther lui-même s'est donné comme un partisan d'Occam. Biel s'appliqua donc à résumer et à vulgariser les idées de ce philosophe, c'est-à-dire son esprit de critique exagérée, son demi-scepticisme, ses principes de matérialisme, le tout plus ou moins corrigé par une sorte de fidéisme ou de foi aveugle, qui ne peut plus se justifier elle-même contre les folles entreprises de la raison individuelle. Ce devait être là le caractère de la Réforme et du libre examen.

Il est vrai que sur un point de psychologie important, celui de l'unité de forme substantielle dans l'homme, Biel revient à l'enseignement de saint Thomas; mais cette vérité particulière ne pouvait remédier aux erreurs de l'ensemble. Quelques autres de ses opinions sont à remarquer : il admet la possibilité d'un nombre infini en acte et d'une étendue réelle infinie; il admet aussi, ce qui est plus raisonnable, que le continu n'est pas composé de points indivisibles, mais qu'il est divisible à l'infini.

Citons encore quelques nominalistes : *Albert de Saxe ;* — *Grégoire de Rimini*, mort général des Augustins (1358), qui commenta Pierre Lombard; — *Henri de Hesse* ou de *Langestein*, recteur de l'Université de Vienne, mort en 1397; — *Henri d'Oyta*, carme, qui professa à Vienne et mourut avant 1397; — *Jean Wessel* (1419-89), surnommé *Gansfort* (patte d'oie), né à Groningue, qui enseigna à Cologne, à Louvain, à Paris et assista au concile de Bâle. Après avoir adhéré au nominalisme et mérité le surnom de *Maître de*

contradiction, il comprit la vanité de ses disputes et se tourna vers le mysticisme.

313. **Philosophes opposés au nominalisme**. — Pendant que le nominalisme reprenait faveur avec Occam et ses partisans, un réalisme mitigé était défendu avec plus ou moins de talent et de circonspection par différents philosophes.

Robert Holkot (mort en 1349). — Parmi les premiers se place le dominicain Robert Holkot, qui enseigna à Oxford et mourut à Northampton. Il soutint généralement la doctrine de saint Thomas. On remarquera son opinion sur la notion de cause. Il soutient que, exception faite pour notre volonté et ses effets, il ne nous est pas possible de connaître s'il y a des causalités réelles dans le monde autres que la causalité divine. Cette opinion singulière, chez un scolastique, annonce de quelque manière celle de Hume. On remarquera aussi l'opinion de Robert Holkot sur la liberté. Il la définit, comme le feront d'autres après lui : cette puissance par laquelle la volonté, toutes les autres causes nécessaires à son effet propre étant données, peut le produire ou ne pas le produire. Cette définition serait fausse en ce sens qu'elle attribuerait la liberté à la volonté seule, tandis que la liberté est essentiellement une faculté de la raison et de la volonté, agissant indivisiblement dans l'acte libre.

Holkot se distingua aussi comme philologue et bibliophile. Il est l'auteur du *Philobiblion seu de amore librorum et institutione bibliothecarum*, publié faussement sous le nom de Richard de Bury.

Thomas Bradwardin. — Un autre Anglais, contemporain de Robert Holkot, est Thomas Bradwardin, pro-

fesseur de théologie, qui fut confesseur d'Edouard III, vers 1335, et qui devint archevêque de Cantorbéry, en 1349. Lui aussi a traité de la causalité, mais pour montrer, après saint Thomas, que Dieu influe intimement sur tous les actes de sa créature : *Nulla res potest aliquid facere nisi Deus per se et immediate faciat illud idem.*

Walter Burlegh (1275-1357). — Un autre compatriote et contemporain des précédents est Walter Burlegh ou Gauthier Bourlei, né à Oxford. Disciple de Scot et condisciple d'Occam, il s'en sépara ensuite, pour professer ou à peu près le réalisme modéré et conciliateur de saint Thomas. C'est donc à tort que Brucker et Tiedemann l'ont compté parmi les nominalistes. Burlegh avait pris le doctorat à Paris et y avait professé, avant de devenir le précepteur d'Edouard III. Il est l'auteur de *Commentaires* assez clairs sur Aristote : de là le surnom de *Doctor planus et perspicuus.*

Raoul ou *Rodolphe le Breton* enseignait au commencement du XIVe siècle. Il écrivit des gloses sur l'*Ame*, sur les *Premiers Analytiques*, sur les *Topiques*. Il se montra l'adversaire de Scot et soutint le réalisme modéré de saint Thomas. Sa conclusion est que le genre n'a pas d'unité dans les choses, hors de l'esprit : *genus non est aliquid unum in re.*

Thomas de Strasbourg (mort en 1357), né à Haguenau, se fit remarquer par son savoir et son éloquence et devint même général de son ordre (1345), celui des Augustins. Son ouvrage principal est un *Commentaire des Sentences,* où il se montre le partisan éclairé de saint Thomas et l'adversaire de Duns Scot. Cependant il adresse à la théorie des idées divines

selon saint Thomas une objection qui ne paraît pas fondée. Car saint Thomas n'accorde aux idées divines la multiplicité qu'à cause de leurs objets réalisés ou réalisables : ces idées n'introduisent donc aucune multiplicité réelle dans l'essence et la vérité divine.

Marsile d'Inghen, né à Inghen, dans le duché de Gueldre, a été compté parmi les nominalistes, parce qu'on l'a confondu avec Marsile de Padoue, ami d'Occam. Mais il fut plutôt un fervent disciple de saint Thomas. Il s'en sépare cependant sur un point important : il admet que la matière première peut exister sans la forme. Marsile avait étudié à Paris ; il devint ensuite chapelain à Cologne et fut appelé en 1386 à l'Université naissante d'Heidelberg, où il enseigna jusqu'à sa mort. Il est l'auteur de Commentaires sur les *Sentences*.

Nicolas Oresme (vers 1330-1382), né en Allemagne, fut grand maître du Collège de Navarre, précepteur des enfants du roi Jean (1360), puis évêque de Lisieux. Il traduisit la *Politique* et l'*Economique* d'Aristote, à la demande et pour l'usage de Charles V et de ses conseillers. On ne voit pas qu'il se soit mêlé aux querelles des écoles.

Paul de Venise (mort en 1429), de l'ordre des Augustins, brilla dans les chaires de la haute Italie et fut le maître le plus célèbre de son temps ; mais l'oubli fit place, après sa mort, à cet enthousiasme. Il a publié beaucoup de commentaires d'Aristote, où il se montre assez fidèle à la pensée du Maître, au lieu de la dénaturer comme Scot.

Paul de Pergola (mort en 1451), a été confondu souvent avec Paul de Venise ; mais celui-ci enseignait à Padoue, tandis que Paul de Pergola enseignait à

Venise : leurs doctrines sont d'ailleurs assez semblables. Paul de Pergola est l'auteur d'un *Compendium* de logique, rédigé d'une manière aride, mais qui fut fort goûté à cette époque.

Paul de Mantoue (xve s.), autre scolastique peu connu, écrivit aussi sur la logique.

314. **Pierre d'Ailly** (1350-1425). — Un des adversaires les plus célèbres du nominalisme est le Français Pierre d'Ailly (*Petrus de Alliaco*). Né à Compiègne, il devint grand-maître du collège de Navarre, puis chancelier de l'Université de Paris (1389), confesseur de Charles VI, évêque du Puy et de Cambrai, cardinal; il brilla au concile de Pise (1409), présida la 3e session du concile de Constance (1414-18) et mourut légat du pape à Avignon. Pierre d'Ailly est l'auteur de *Sermons*, de *Commentaires sur les Sentences*, etc.; et il dut sa gloire aux premiers plutôt qu'aux seconds. Ses contemporains l'avaient surnommé *Aquila doctorum Franciæ*. Il eut pour disciples Gerson et Nicolas de Clémangis.

D'abord enclin au nominalisme et à ses conséquences, Pierre d'Ailly sut mieux, dans la suite, se défendre de ces erreurs. S'il paraît dire quelque part que l'existence et l'unité de Dieu ne sont pas démontrables, c'est qu'il entend seulement que ces vérités ne s'imposent pas avec la même force que les principes et les faits immédiatement évidents. Il s'en explique ailleurs ou se corrige assez clairement. Il y a donc moins de scepticisme dans sa philosophie qu'on ne l'a dit (1). Pierre d'Ailly combat également les principes césariens d'Occam; il s'oppose à ces juristes

(1) Bouchitté, dans le *Dict. des sciences phil.*

qui préfèrent les lois de César aux lois mêmes de Dieu.

Il est à remarquer que Pierre d'Ailly brilla par ses connaissances scientifiques, astronomiques et géographiques. C'est en s'appuyant sur son autorité que Christophe Colomb se convainquit de l'existence d'un nouveau monde et résolut de naviguer vers l'Occident pour le découvrir : « Je tiens pour certain, écrit D. Barthélemy de Las Casas, dans son *Histoire des Indes*, que, plus qu'aucun autre parmi les anciens, ce docteur poussa en avant Christophe Colomb. Son livre était très familier à Colomb qui en avait couvert les marges d'annotations (1). »

315. **Raymond de Sebonde** ou Sabonde (mort en 1432). — On sait peu de chose de la vie de ce philosophe remarquable. Né à Barcelone et médecin de profession, il enseigna à Toulouse. Son ouvrage capital, la *Théologie naturelle*, eut d'abord pour titre *le Livre des créatures ou de l'homme*. Montaigne l'a loué beaucoup dans ses *Essais ;* il le traduisit en français, en 1570. Cet ouvrage fut aussi traduit et annoté, en espagnol, dès 1616, sous ce titre : *Dialogues sur la nature de l'homme, sur son principe et sa fin.*

Comme ces divers titres l'indiquent, Raymond de Sebonde ne traite de Dieu, dont il démontre l'existence et les attributs par les créatures, que pour mieux enseigner les devoirs et la destinée de l'homme : son ouvrage est donc à la fois dogmatique et moral. Dans la partie dogmatique, il s'appuie constamment sur la raison naturelle, dont il exagère même la por-

(1) Cité par Gonzalez, *Hist. de la phil.* — V. sur Pierre d'Ailly la thèse de M. l'abbé Salembier, professeur à l'Université de Lille, *Petrus de Alliaco* (1886).

tée, en prétendant démontrer la sainte Trinité. Il discute aussi sur le péché originel, sa propagation et ses effets, sur le jugement universel et la résurrection, sur l'Incarnation, la grâce et les sacrements. En morale, il rattache tous les devoirs de l'homme à ses devoirs de religion et, par eux, à la charité parfaite. Le fond de sa doctrine est celui des meilleurs scolastiques. Mais comme il s'adresse aux infidèles, qu'il veut convaincre, plutôt qu'aux enfants de l'Eglise, il s'appuie constamment sur la raison de préférence à la révélation. Il est donc injuste de le regarder, pour cela, comme un précurseur du rationalisme contemporain. Son ouvrage est, au contraire, une apologie remarquable pour l'époque.

On le comparerait, avec plus de raison, à Raymond Lulle, autre Espagnol très préoccupé de convertir les infidèles. Mais il eut sur lui l'avantage de mieux se garder des exagérations de doctrine et de méthode. Comme Lulle, il prétend démontrer la sainte Trinité par des raisons tirées de la fécondité infinie de Dieu. Avec saint Anselme et comme plus tard Descartes, il emploie la preuve ontologique de l'existence de Dieu; mais il a la sagesse d'insister davantage sur des preuves incontestables et surtout sur la preuve morale, tirée de la conscience, celle que Kant allait invoquer exclusivement dans la *Critique de la raison pratique*. Avant lui et mieux que lui, Raymond de Sebonde montre que l'homme ne peut ni se récompenser ni se punir lui-même, et que l'usage bon ou mauvais du libre arbitre exige l'existence d'un législateur et d'un juge suprême. En résumé, Raymond de Sebonde a mérité les éloges et la célébrité que l'histoire lui a tardivement accordés.

316. **Jean de Torquemada** (1388-1468) et **Tostat** (1400-55). — Vers la même époque florissaient, en Espagne, deux écrivains philosophes : le cardinal dominicain Jean de Torquemada et Alphonse Tostat, évêque d'Avila. Leurs écrits reflètent la science ecclésiastique et philosophique de leur temps. L'un et l'autre partagent les doctrines des meilleurs scolastiques. Il est vrai que Tostat se montre téméraire en théologie et soutient quelques propositions contraires au dogme de la rémission des péchés et à la supériorité du pape sur les conciles et les docteurs. Il fut, pour ces erreurs, combattu par Jean de Torquemada et obligé de s'expliquer devant Eugène IV. Mais Tostat est plus exact en philosophie; s'il combat les opinions de saint Thomas, c'est sur des points accessoires, par exemple quand il soutient qu'il n'y a pas de différence réelle entre l'intellect agent et l'intellect patient.

Remarquons aussi ses vues sur l'inégalité des esprits. Celle-ci, selon lui, ne dépend pas seulement de la perfection plus ou moins grande des organes au service des esprits, mais aussi de la différence de lumière ou de force que Dieu donne à l'intellect agent. Cette opinion paraîtra facilement plausible (v. Richard de Middletown, n. 298). Signalons encore son livre sur l'*Etat des âmes séparées*.

317. **Dominique de Flandre**, qui florissait vers 1470, appartenait à l'ordre des Frères Prêcheurs. Il enseigna pendant plusieurs années la philosophie à Bologne, où il jouit d'une grande célébrité. On raconte qu'il répondit victorieusement dans une discussion publique au fameux Jean Argyropile. On peut le citer à côté de Capreolus, du Rouergue, qui commenta les *Sentences* (XIVe s. fin), et des meilleurs

thomistes. Il combattit le nominalisme et se garda assez bien des obscurités de langage et des vaines subtilités de ses adversaires. Il paraît cependant qu'il admettait la distinction formelle des scotistes. Parmi ses ouvrages, nous remarquerons ses *Commentaires* sur les 12 livres de la *Métaphysique* d'Aristote. Il insiste particulièrement sur les rapports étroits de la métaphysique et de la théologie, rapports qui rendent la première si nécessaire à la seconde, en sorte qu'on ne peut être un théologien de mérite sans un être un profond métaphysicien. Dominique de Flandre se montre l'un et l'autre, notamment en expliquant les rapports de Dieu avec la créature et son action intime sur elle.

318. **Un scotiste : Nicolas de Orbellis** (mort en 1455). — Ce philosophe a continué, au milieu de cette époque, les traditions les plus pures du scotisme. Né dans l'Anjou et devenu franciscain, il montra pour la doctrine du *Docteur subtil* le même zèle que Mayronis, au siècle précédent. Son *Commentaire des Sentences* devint le Manuel des écoles franciscaines de ce temps ; il servait d'introduction aux ouvrages de Scot. Il est aussi l'auteur de diverses gloses et d'une petite Somme (*Summula*) sur la *Logique* de Pierre d'Espagne, autre ouvrage classique qui fut longtemps en honneur dans les écoles.

319. **Mystiques ; éclectiques**. — Il faut maintenant revenir sur nos pas, pour faire connaître des philosophes qui ne se rattachent assez ni à l'école de saint Thomas ni à celle de Scot ou d'Occam. Ce sont principalement les mystiques qui représentent, à cette époque, les tendances de l'ontologisme et du platonisme, toujours en hostilité sourde avec la doc-

trine chrétienne. Plusieurs tombèrent dans de graves erreurs ; d'autres, au contraire, surent se garder de tout excès ; quelques-uns même parurent emprunter aux diverses écoles les éléments de leur philosophie, en sorte que la qualification d'éclectiques leur conviendrait peut-être mieux que celle de mystiques.

Eckhard ou *Eckart* (vers 1260-1328), surnommé *Maître Eckart*, naquit probablement à Strasbourg, entra chez les dominicains et devint même provincial de son ordre, en Saxe (1304), puis vicaire général de Bohême (1307) et prieur à Francfort. Accusé en 1323, au chapitre de Venise, il fut destitué, mais ne laissa pas de continuer à exercer une influence considérable sur les âmes mystiques qu'il avait groupées autour de lui ; il eut des disciples enthousiastes, parmi lesquels Henri Suso, Tauler, Ruysbrock. Condamné en 1327 par l'archevêque de Cologne, pour ses relations avec les Bégards, dont il était le docteur, il en appela à Jean XXII, à Avignon ; mais il mourut en 1328, une année avant sa condamnation définitive, et deux ans avant la condamnation des Bégards.

Maître Eckart, si on devait le juger rigoureusement sur certaines expressions incorrectes, aurait poussé le mysticisme jusqu'au quiétisme et même jusqu'au panthéisme idéaliste ; la pureté de ses mœurs, que l'on accusa vainement, ne doit pas fermer les yeux sur les erreurs ou les équivoques de ses écrits. Il parut enseigner, en effet, que la charité parfaite à laquelle l'homme doit tendre comporte une parfaite indifférence par rapport à lui-même et à son propre salut ; de plus, cette charité unirait si bien l'homme à Dieu que l'homme en perdrait son être et sa con-

science, l'âme serait transformée en Dieu comme le pain et le vin eucharistiques sont changés au corps et au sang de J.-C. Sans doute il est permis, jusqu'à un certain point, de voir là de simples exagérations oratoires, destinées à mieux marquer l'union intime de l'âme avec Dieu par la charité parfaite ; union qui rend l'âme comme indifférente à tout, si ce n'est aux intérêts de Dieu, et qui l'attache ineffablement à son objet tout aimé ; mais ces expressions n'en restent pas moins incorrectes et insoutenables, surtout chez un philosophe.

D'autres conséquences panthéistiques ne paraissent pas avoir été assez réprouvées par Eckart : la nécessité absolue de la création pour la divinité elle-même ; l'identité du monde et de Dieu ; le retour à l'unité absolue, principe de toutes les différences, qui ne seraient que passagères, etc. On remarquera l'affinité de ce mysticisme avec celui des alexandrins et, d'autre part, avec le panthéisme idéaliste de Hégel. On remarquera aussi que l'erreur d'Eckart se produisit et se propagea avant que le nominalisme eût été restauré par Occam et que le levain du scepticisme eût fermenté dans les esprits. Ce mysticisme n'est donc pas né précisément du conflit des systèmes et du scepticisme, comme le veut la théorie de Cousin : il est né plutôt et directement de la témérité des spéculations philosophiques et religieuses (1).

(1) Le pape Jean XXII condamna 28 propositions d'Eckart, et Eckart lui-même a reconnu et condamné ses erreurs. Aussi l'on peut dire avec le R. P. Denifle, O. P., qu'Eckart n'a pas été orthodoxe en tout, mais qu'il n'était formellement ni panthéiste ni quiétiste, bien qu'il y ait des passages panthéistes et quiétistes dans ses écrits (Cf. Maynard, *Traité de la vie intérieure*, I, n. 281, note p. 492-4).

320. **Jean Tauler** (1290-1361) naquit à Strasbourg et étudia à Paris, puis à Strasbourg, sous Eckart, dominicain comme lui; il devint un théologien et un prédicateur célèbre. Son ouvrage le plus remarquable est l'*Imitation de la pauvre vie de J.-C.* Sa morale est bien supérieure à son enseignement dogmatique, qui est gâté par des exagérations mystiques et des expressions favorables au panthéisme. Néanmoins, et malgré ses sympathies pour les Bégards et les Vaudois, Tauler sut se garder des plus graves erreurs, du panthéisme et du fatalisme, grâce aux directions de l'Eglise. Peut-être préférait-il outre mesure la science que donne l'ascétisme à celle qu'on puise dans l'étude, refusant même de regarder celle-ci comme une science véritable. Quoi qu'il en soit, il faut convenir que la science profane, même celle que l'on cherche à tourner contre la religion, est une vraie science, pourvu qu'elle ne sorte pas de son propre domaine. Sans doute elle le cède à la science infuse et surtout à la vision de Dieu; mais celle-ci n'est pas de ce monde, et l'autre n'est qu'une exception miraculeuse : elle est le don de Dieu, que personne n'a le droit de présumer, et non le fruit de l'effort libre de l'intelligence. Il reste donc à l'homme qui veut posséder la vérité d'étudier avec courage et persévérance. Dieu même, alors qu'il nous destine ses dons surnaturels, exige cette préparation naturelle, cette culture méthodique de la raison ; elle est le meilleur moyen de coopérer à l'œuvre de Dieu et d'attirer sa lumière, en lui témoignant notre bonne volonté (1).

(1) Pour compléter cet article nous transcrivons la note suivante empruntée au R. P. Maynard, *Traité de la vie intérieure*, I, n. 26, p. 65 : « Jean Tauler, appelé Docteur sublime et illu-

321. **Henri Suso** ou **Suson** (1300-1365), né à Constance, de la famille des seigneurs de Berg, étudia la théologie à Cologne. La mort de sa mère, personne très pieuse, et les prédications d'Eckart déterminèrent sa vocation. Il s'éprit alors de la « sagesse éternelle », pratiqua des austérités inouïes jusqu'à l'âge de quarante ans, puis se livra à un apostolat qui fut traversé par les épreuves les plus grandes et de cruelles calomnies; il mourut au couvent des dominicains d'Ulm. Son ouvrage principal est *le Livre de la Sagesse éternelle*, écrit en allemand, traduit en latin par l'auteur lui-même sous ce titre singulier, *Horologium æternæ sapientiæ*. Le titre de *Bienheureux* lui a été décerné.

Suso professa un mysticisme plus profond que celui de Tauler, mais qui n'en a échappé que plus difficile-

miné, est un des mystiques les plus estimés; il joint à l'élévation des pensées une grande connaissance du côté pratique de la vie chrétienne et parfaite. Surius a traduit ses ouvrages en latin. Le Vén. Louis de Blois n'a pas craint de se faire son apologiste, en montrant contre ses détracteurs la parfaite orthodoxie de sa doctrine : « Nul, dit-il, ne fut jamais plus attaché « que Tauler à la foi catholique. Ses ouvrages contiennent une « doctrine pure et qu'on peut appeler divine. Tous ceux qui en « ont fait une étude approfondie le reconnaîtront. » — « S. Paul « de la Croix, dit le Vén. Strambi, avait un plaisir extrême à lire « les pieux écrits de Tauler; il en pénétrait la profonde doc« trine et les citait fréquemment dans ses discours. Il en fai« sait tant de cas qu'au seul nom de Tauler on voyait ses traits « s'enflammer et ses yeux verser des larmes de joie et de dévo« tion; il s'était approprié la doctrine de ce grand homme sur « l'union de l'âme à Dieu, sur le repos en Dieu, sur l'anéantis« sement en Dieu, etc., parce que son expérience lui en avait « fait reconnaître la vérité ». — Bossuet lui-même, tout en disant qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre certaines expressions échappées à Tauler, ne peut s'empêcher de dire que c'est « un des plus solides et des plus corrects des mys« tiques. »

ment aux condamnations de l'Eglise. Il paraît confondre ou distinguer imparfaitement l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ; de l'impuissance de la raison dans celui-ci, il paraît conclure à son impuissance dans celui-là. Il insiste admirablement sur le caractère transcendant de l'essence divine, que nul nom humain ne peut exprimer adéquatement et qui est *anonyme* sous ce rapport ; mais il commet une exagération manifeste et insupportable quand il ajoute : *Atque hinc posset æternum nihilum dici*. Suso insiste aussi sur l'intimité de l'union de l'âme avec Dieu, mais il se garde cependant de confondre l'être de la créature avec l'être divin.

Ruysbroeck (1293-1381). — Jean de Ruysbroeck (ou Ruysbrock) naquit dans le lieu dont il porte le nom, aux environs de Bruxelles. Prêtre à vingt-quatre ans, puis curé de Sainte-Gudule, à Bruxelles, il acquit une grande réputation de sainteté. Saint Denys l'Aréopagite, saint Augustin et quelques autres Pères étaient, avec Eckart, ses principaux et, pour ainsi dire, ses seuls maîtres. A soixante ans, il se retira au monastère des chanoines réguliers de Groendal pour mieux s'adonner à la contemplation. Malheureusement il ne paraît pas que son mysticisme ait été toujours tempéré par une parfaite discrétion. Il a été accusé par Gerson, à cause de son langage erroné ou équivoque, d'avoir renouvelé le panthéisme d'Amaury de Bène ; mais il ne paraît point cependant que cette accusation fût méritée (1).

(1) Lessius et Denys le Chartreux estiment que Ruysbrock ne méritait aucunement cette accusation et ils constatent qu'il s'était élevé lui-même avec beaucoup de vigueur contre l'erreur

322. **Jean Gerson** (1363-1429). — Jean Charlier, dit *Gerson*, du pays où il naquit, au diocèse de Reims, de parents obscurs et pieux, se révéla de bonne heure par ses brillantes qualités. Il succéda, à trente-deux ans, comme chancelier de l'Université de Paris, à Pierre d'Ailly, un de ses maîtres, et fut par son caractère et ses vertus à la hauteur des circonstances si critiques que traversaient l'Eglise et la France. Gerson, en effet, l'emporte de beaucoup sur les précédents par le savoir, le discernement, le juste équilibre des facultés ; il nous rappelle les S. Bernard, les S. Bonaventure, les grands mystiques de l'école de Saint-Victor. Théologien, prédicateur, auteur d'ouvrages ascétiques, il consacra ses forces à la réforme du clergé, à l'extirpation du schisme, à la pacification de l'Etat. Il fut l'âme du concile de Constance (1414-1416), où il reçut le titre de *Docteur très chrétien*, mais ne put réaliser ses généreux projets. Empêché de rentrer en France, par suite des troubles, il passa deux ans dans les montagnes de Bavière, puis se retira à Lyon, au couvent des Célestins. Ses dernières années furent consacrées à l'instruction de l'enfance. Parmi ses ouvrages, tous écrits en latin, qui ne comprennent pas moins de 5 vol. in-folio, nous remarquerons les traités : *De la simplification et de la direction du cœur ; Des*

qu'on lui reproche. (Cf. Maynard, *ouv. cité*). — Voir aussi *Une doctrine spéciale des mystiques du* XIVe *siècle en Belgique. Ruysbrock et la vie commune* par l'abbé Auger, (Congrès scientif. intern. des cathol. 1894). — M. Maurice Mœterlinck a publié l'*Ornement des noces spirituelles* de Ruysbrock l'Admirable, traduit du flamand et accompagné d'une introduction (1891). Mais Mœterlinck paraît confondre trop souvent la mystique sacrée avec l'illuminisme et le panthéisme oriental.

petits enfants à conduire devant le Christ; De la Pauvreté spirituelle; Des consolations de la théologie.

Le principal mérite de Gerson, c'est d'avoir rappelé les philosophes trop subtils et trop vains de son temps à la nécessité de pratiquer ce que l'on a appelé depuis la *méthode morale.* Sans elle, en effet, on est dupe de sa propre raison. Gerson proclame donc la nécessité de la dévotion, même pour découvrir assez les vérités philosophiques : *Vana est philosophia, inutilis est theologia... si non comes affuerit devotio, qua comite, poterit ad intelligentias plurimas evehi.* Opposant la théologie mystique, celle qui s'inspire constamment de la piété, à la théologie purement spéculative ou intellectuelle, il préfère la première pour plusieurs raisons : elle mène plus directement à Dieu tous ceux qui veulent la suivre, les faibles d'esprit comme les plus intelligents; — elle peut se passer de l'autre; — elle produit la patience, l'humilité, etc., au lieu que l'autre fait naître la discorde, l'envie, la frivolité; — elle rend l'âme heureuse en lui donnant Dieu, au lieu que les fruits de l'autre sont amers.

Avec tous les mystiques, il insiste sur cette connaissance particulière que donne la piété, et à laquelle ne peut prétendre l'esprit laissé à lui seul. Il y a, en effet, des grâces d'intelligence, disons mieux, des ravissements et des extases que l'esprit le plus subtil et les sentiments humains les plus affinés ne remplacent pas. Mais ces lumières et ces attraits sont surnaturels; il n'appartient pas à un philosophe d'en traiter.

Dans le domaine proprement philosophique, Gerson

reproduit généralement les meilleurs enseignements de saint Thomas, de saint Bonaventure et de saint Augustin. Comme ces derniers, il paraît incliner parfois vers l'ontologisme; mais cette tendance n'a rien d'excessif, et se trouve contre-balancée par une psychologie fortement appuyée sur l'observation intérieure et l'étude de la conscience.

Gerson est moins exact lorsqu'il paraît faire dépendre les lois morales de la volonté de Dieu, plutôt que de sa vérité. Sur ce point, il se rapprocherait donc de Scot et d'Occam. Mais saint Thomas a réfuté pour toujours cette opinion dangereuse en démontrant l'absolue primauté de l'intelligence, et, avec elle, de la vérité. Sauf ce point de départ, la morale de Gerson est admirable, si bien qu'on a pu le regarder pendant longtemps et que plusieurs le regardent encore comme l'auteur de l'*Imitation de J.-C.*, le plus beau livre qui soit sorti de la main des hommes, selon le mot de Fontenelle, puisque l'Evangile est de Dieu.

323. **Thomas à Kempis** (1379 ou 1380-1471). — D'après des découvertes récentes, le véritable auteur de l'*Imitation de J.-C.* serait Thomas, né à Kempen (Prusse), frère de la vie commune à Deventer, vers 1396, chanoine régulier au Mont-Sainte-Agnès (1406), près Zvoll (Hollande), où il fut ordonné prêtre en 1412 et devint sous-prieur. Quoi qu'il en soit, l'auteur de l'*Imitation* a bien compris et signalé, en restant placé au point de vue de la vraie mystique, les excès et la vanité de certains scolastiques, qui fondaient trop d'espérances sur la dialectique et perdaient de vue le but suprême de toute science religieuse et même philosophique. Il est vrai que l'auteur de l'*Imi-*

tation parle en chrétien, en religieux et en ascète; mais il n'en révèle que mieux l'âme humaine à elle-même, pour l'éclairer et la guérir. Aussi, tout philosophe peut s'instruire beaucoup à son école, et la plupart de nos adversaires sont les premiers à en convenir (1).

Saint Laurent Justiniani (1381-1456), né à Venise, d'une noble famille, prit l'habit de chanoine régulier de Saint-Georges, devint général de son ordre et patriarche de Venise (1451). Il composa une foule d'ouvrages ascétiques, analogues à ceux de Thomas à Kempis, de Gerson, et devint l'un des mystiques les plus célèbres de son temps.

Nicolas de Clémangis (Marne), aujourd'hui Clamanges (mort vers 1434), étudia, comme Gerson, au collège de Navarre, sous Pierre d'Ailly. Il fut recteur de l'Université de Paris en 1393, devint secrétaire de Benoît XIII (Pierre de Luna) et travailla pour sa part, avec désintéressement, à faire cesser le schisme. Nous le voyons à Vallombreuse, en 1408, puis trésorier de Langres et archidiacre de Bayeux. Il mourut à Paris. Nicolas se livra à l'étude des lettres et à la lecture de l'Ecriture sainte beaucoup plus qu'à la scolastique de son temps, à laquelle il reprochait de préférer de vains raisonnements à l'autorité divine et à l'Ecriture. Nicolas a donc des affinités soit avec les mystiques, soit avec les lettrés de la Renaissance.

324. **Pétrarque** (1304-74). — Un lettré, mys-

(1) Aug. Comte, par exemple, lisait souvent l'*Imitation* et conseillait cette lecture à ses disciples. Il faut ajouter qu'il en dénaturait complètement l'esprit, en substituant partout le nom de l'*humanité* à celui de *Dieu* ou de *Jésus-Christ*.

tique et philosophe, précurseur de la Renaissance, bien autrement célèbre que le précédent, est Pétrarque, qui florissait dès le XIV[e] siècle. Il naquit à Arezzo. Son père, ami de Dante, était comme lui gibelin; il fut banni de Florence et s'établit à Avignon auprès de Clément V. Pétrarque étudia à Carpentras, à Montpellier, à Bologne, se prit d'un amour platonique pour l'immortelle Laure, épouse de Hugues de Sade (1327), qu'il célébra désormais dans ses chants, parcourut une partie de l'Europe, se retira à Vaucluse pour composer un poème épique, l'*Africa*, dont Scipion était le héros. Ses sonnets, ses canzones l'avaient rendu célèbre de bonne heure et populaire dans toute l'Italie, où tous les partis l'acclamaient à l'envi; il fut couronné poète à Rome, le jour de Pâques 1341. Remarquons encore que Pétrarque fut chanoine de Lombez en 1335, archidiacre de Parme en 1350, puis chanoine de Padoue. Il voulut apprendre le grec, paraît-il, du moine Barlaam et de Léonce Pilate de Thessalonique (1); il avait réuni une belle bibliothèque de manuscrits grecs et latins, qu'il légua à la république de Venise.

Pétrarque exerça, au XIV[e] siècle, une sorte de dictature littéraire et il personnifia l'opposition déjà marquée et grandissante faite à la scolastique. Ce n'est pas qu'il ne se flattât de briller dans les sciences philosophiques; mais il ne sut pas allier, comme l'avait fait Dante, une poésie sublime à une théologie profonde, et il opposa, outre mesure, la culture de l'imagination et de l'art à celle de la raison, à la dia-

(1) Voir M. Huit, *le Platonisme à Byzance et en Italie*. (Congrès scientif. intern. des cath. 1894.)

lectique. Sa philosophie est toute platonicienne. Elle se borne ou à peu près à la politique et à la morale. Il conçoit celle-ci comme une sorte de mélange de poésie, de platonisme et de mysticisme, où tout converge à l'amour enthousiaste de la Vérité, de la Beauté et du Bien ; il emprunte les meilleurs éléments de sa doctrine à l'Ecriture, à Platon, à saint Augustin et à quelques autres Pères. A la manière d'Henri Suso, il élève ses regards au-dessus des beautés créées, qu'il a chantées comme poète, pour les fixer sur la Sagesse éternelle, seule digne, en définitive, de ses hommages et de son amour. Enfin il expose ses idées sous forme de dialogues, qui rappellent pour le fond, comme pour la forme, ceux de l'Académie et forment un contraste avec les traités philosophiques de ce temps.

325. **Un syncrétiste : Nicolas de Cusa** (1401-1464). — Nicolas, fils d'un pêcheur, naquit à Cusa (Trèves), aux bords de la Moselle, étudia dans les universités allemandes, prit le doctorat en droit canon à Padoue, fut doyen de Coblentz, évêque de Brixen et cardinal. De même que Gerson, il travailla beaucoup à la réforme du clergé et au rétablissement de l'unité ecclésiastique ; il se distingua au concile de Bâle, où il figura comme archidiacre de Liège, et publia son livre *de Concordia catholica*, où il se montre favorable au pouvoir du Concile. Admirateur de saint Thomas, il ordonna que son clergé s'instruisît dans les ouvrages de ce maître touchant les articles de foi et les sacrements. Mais Nicolas de Cusa n'en fut pas moins ouvert aux idées de toutes les écoles et des auteurs les plus divers. Ses ouvrages, en effet, attestent, avec de l'originalité, une grande lecture et des con-

naissances universelles. Malheureusement son éclectisme et son érudition manquent de discernement.

En logique, il pense, par exemple, que la science humaine ne dépasse pas les limites de la conjecture et que la sagesse qui en est le fruit n'est qu'une docte ignorance. Ses vues sur les facultés de l'âme ne sont pas moins erronées. Il distingue la raison de l'intellect; mais il attribue la première à la partie sensible : la raison donnerait la connaissance conjecturale, et l'entendement la docte ignorance. Sa métaphysique, obscure et ambiguë, permet des interprétations panthéistiques. Il représente Dieu, en effet, comme le *maximum*, la *monade*, l'Unité absolue et l'identité supérieure de toutes les oppositions, comme étant tout l'être, et par conséquent, tout ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de plus petit. Selon lui, cela est incompréhensible à la raison, mais non à l'entendement, qui ne trouve pas sa loi, comme la raison, dans le principe de contradiction, mais dans le *principe de coïncidence*. A la place de ce prétendu principe, Hégel mettra plus tard celui de l'*identité des contraires*. En cosmologie, il regarde l'univers comme un tout animé et organique, à la fois un et multiple, en sorte que tout est en tout. Dieu est l'*involution* de tout l'être et le monde en est l'*écoulement* ou l'évolution, comme diraient les panthéistes d'aujourd'hui.

Il est évident que ces propositions, prises au pied de la lettre, sont panthéistes. Cependant il serait injuste de les opposer absolument aux protestations d'orthodoxie de leur auteur. N'oublions pas, d'ailleurs, que Nicolas de Cusa professait explicitement le dogme de la création *ex nihilo*.

En mathématiques et en sciences physiques, il fut plus heureux. On lui doit des projets de réforme du calendrier ; il essaya de ressusciter l'hypothèse pythagoricienne du mouvement de la terre autour du soleil, hypothèse qui fut confirmée par Copernic un peu plus tard. Mais il prétendit prédire la fin du monde pour 1734. Bref, considéré comme savant et aussi comme philosophe syncrétiste, chez lequel se mêlent de nouveau toutes les idées anciennes, sans parvenir à s'organiser, Nicolas de Cusa peut être regardé comme un précurseur de la Renaissance.

326. **Etat de la scolastique à la fin du XVe siècle.** — Au point où nous sommes parvenus, la scolastique est à la veille de perdre la direction des esprits. On se réclame de plus en plus, dans les écoles, de l'autorité d'Aristote, qui exerce une sorte de dictature fâcheuse, surtout au point de vue scientifique. On continue aussi de commenter les *Sentences* de Pierre Lombard, qui ne seront supplantées qu'au XVIe siècle et dans la première partie du XVIIe par la *Somme* de saint Thomas. On s'affranchira même peu à peu du texte de la *Somme* : aux *Commentaires* succéderont des *Traités*, souvent moins profonds et moins personnels encore. Mais, dès maintenant, les héritiers des grands docteurs du moyen âge manquent généralement d'inspiration philosophique et d'originalité. « La philosophie scolastique, depuis le XVe siècle, est profondément insignifiante dans nos pays », écrit M. de Wulf (1).

Cependant les Pays-Bas, dont parle M. de Wulf,

(1) *Hist. de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas et la principauté de Liège*, p. 301.

avaient vu naître, en 1426, l'Université de Louvain, qui ne fut privée de la faculté de théologie, par une exception formelle, que jusqu'en 1431. Des exceptions de ce genre étaient assez fréquentes, d'après le P. Denifle. L'Université de Louvain fut donc complète dès le premier tiers du xvᵉ siècle, et l'enseignement de la philosophie y obtint une large part, soit dans la faculté de théologie, soit dans celles de médecine et des arts. La décadence qui s'y fit sentir néanmoins gravement tenait donc à des causes générales. Il est facile de les résumer après tout ce qui a été dit.

La scolastique a été discréditée par les subtilités et autres exagérations des nominalistes, des scotistes et aussi des thomistes. Ses principaux représentants furent trop souvent superficiels et insuffisants. Ils ne surent pas maintenir l'unité nécessaire dans la doctrine et dans l'enseignement, seul moyen d'éviter la dispersion des connaissances particulières et l'anarchie intellectuelle qui en est la suite. Au lieu de progresser du même pas que leurs contemporains et de les suivre sur tous les champs nouveaux où les portait leur curiosité, ils se sont renfermés dans les mêmes frontières que leurs devanciers, et n'ont pas même réussi toujours à les bien occuper. Et cependant l'invasion des idées grecques et orientales, la révélation de la littérature païenne, la découverte du Nouveau-Monde, l'invention de l'imprimerie, le progrès de toutes les sciences d'observation, allaient renouveler de fond en comble, avec l'état intellectuel et social, le problème même de l'accord de la raison et de la foi. Or c'est à ce problème qu'est liée toute la fortune de la scolastique.

Une période critique de fermentation puissante

commence à la fin du xve siècle : trop d'éléments nouveaux et violents sont en présence pour que l'ordre puisse facilement s'établir. Il faut que cette matière d'où sortira le monde moderne entre encore une fois en fusion. Aussi allons-nous assister, dans les siècles suivants, à une lutte universelle, l'une des plus graves qui aient marqué l'histoire de la pensée. Cette lutte, à la fois intellectuelle, morale et sociale, prendra le nom d'hérésie, de schisme, de guerres de religion : des nations entières briseront avec l'Eglise catholique et tout l'état politique et religieux de l'Europe en sera bouleversé.

Mais avant de mener plus avant cette histoire, nous devons jeter un dernier regard sur les siècles que nous avons traversés, pour y suivre le développement de la philosophie arabe et de la philosophie juive. Nous les avons souvent rencontrées au cours du moyen âge, mais sans pouvoir leur accorder une attention suffisante. Il faut maintenant les étudier directement, afin de connaître toutes les idées et tous les éléments qui entrèrent en présence et en conflit à l'époque de la Renaissance.

CHAPITRE XVI

PHILOSOPHIE ARABE ET PHILOSOPHIE JUIVE (1).

---

327. **Philosophies arabe et juive; leurs rapports avec la scolastique.** — Pendant que la philosophie scolastique naissait de la philosophie des Pères et s'épanouissait en Occident, la philosophie arabe germait et florissait en Orient, en Afrique et au midi de l'Espagne, à la suite des conquêtes du croissant. Elle eut, comme la domination arabe elle-même, quelques siècles de gloire, pendant lesquels elle fut associée étroitement avec la philosophie juive : c'est pourquoi nous ne les séparerons pas ici.

L'Arabe est frère du Juif, quoique son ennemi dès l'origine : tous les deux sont sémites; tous les deux ont des traditions religieuses puissantes, qui expliquent leurs rôles respectifs et divers dans le monde ; tous les deux ont servi d'intermédiaire entre l'Occident et l'Orient; tous les deux enfin ont mêlé leurs propres idées à celles qu'ils avaient reçues et constitué

(1) V. Munk, dans le *Dictionn. des sciences phil.* : Philosophie des *Arabes*, des *Juifs;* Farabi, Ibn-Bâdja, Ibn-Roschd, Ibn-Sina, Kendi, Léon Hébreu, Tofaïl. — Cf. Jourdain, *la Philosophie des Arabes et des Juifs (Annales phil. chrét.* 1887, sept.). — Huit, *les Arabes et l'aristotélisme (Annales* 1889 déc.). — Forget, *les Philosophes arabes et la philosophie scolastique* (déjà cité) — Gustave Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans* (1878). — Renan, *Averroès et l'averroïsme.*

ainsi, à côté de leurs religions et de leurs traditions de race, une philosophie qui, malgré son impuissance à s'accorder avec le Talmud ou avec le Coran (car la raison ne peut s'accorder avec l'erreur et le mensonge), ne laisse pas d'être importante. La plus considérable de ces deux philosophies, du moins par la durée, est assurément la philosophie juive, qui avait déjà une longue histoire, à la naissance de la philosophie arabe, et lui a survécu. Or il s'agit maintenant de reprendre l'histoire de la philosophie juive, au moment où elle rencontre la philosophie arabe, et de raconter le développement de toutes les deux. Ce fut en Orient d'abord, mais en Espagne surtout, que les philosophes juifs et arabes associèrent de quelque manière leurs efforts intellectuels et furent comme les lumières d'une même civilisation. Celle-ci, quoique brillante à beaucoup d'égards, était hostile en principe au christianisme et, par là même, destinée à périr, sans être remplacée par une civilisation supérieure et née d'elle. Mais, avant que sonnât l'heure d'un déclin fatal, la puissance et la civilisation arabes jetèrent un vif éclat : pendant que les califes menaçaient l'Occident de nouvelles invasions ou résistaient aux croisades, les philosophes mahométans et juifs poursuivaient contre les chrétiens une autre lutte, plus redoutable peut-être, sur le champ de bataille des idées et de la philosophie.

Déjà, en racontant l'histoire de la philosophie scolastique, nous avons signalé les polémiques des docteurs chrétiens contre l'averroïsme et autres erreurs venues d'Orient ou d'Espagne, et nous avons pu voir, même en ne la considerant que d'un seul côté, la gravité de la lutte. Les plus grands scolastiques

s'employèrent à cette œuvre de défense; plusieurs de leurs meilleurs ouvrages furent des réfutations ou des apologies.

Cette incompatibilité de la scolastique avec les philosophies juive et arabe prouve déjà son indépendance par rapport à toutes les deux. Loin de puiser le plus clair de leur savoir dans les œuvres d'un Avicenne ou d'un Averroès, les scolastiques durent les combattre avec acharnement. Si les Arabes et les Juifs furent utiles à la cause de la philosophie véritable, ce fut par les polémiques incessantes qu'ils provoquèrent plutôt que par les connaissances philosophiques qu'ils importèrent en Occident. Déjà nous l'avons remarqué, en parlant du mouvement isidorien (v. n. 220-226), qui fut entravé plutôt que favorisé par l'invasion arabe; ce que nous ajouterons ici achèvera cette démonstration. Après avoir jeté un coup d'œil général sur l'histoire de la philosophie arabe, nous étudierons ses principaux représentants; nous signalerons ensuite les philosophes juifs qu'on peut rattacher à la même civilisation ou à la même période.

328. **Coup d'œil général sur la philosophie arabe.** — Ce sont des idées religieuses, prêchées par un illuminé de génie merveilleusement servi par les circonstances, qui ont créé l'islamisme et jeté d'abord les tribus arabes sur l'Orient, comme sur une riche proie. Mahomet s'appuie sur le Coran et sur son épée, c'est-à-dire sur le fanatisme et sur la force, la force de la guerre et celle de toutes les passions humaines. Cela suffirait pour marquer une différence absolue entre son œuvre, néfaste en elle-même, et celle de Jésus-Christ, qui ne s'est appuyée que sur sa

parole et sur sa croix, sur la vérité et sur la charité. C'est pourquoi, bien qu'elles soient nées l'une et l'autre à la suite de la propagation d'idées religieuses, la philosophie chrétienne et la philosophie arabe n'ont pas d'autre ressemblance essentielle. La première, en effet, consiste dans un accord de la raison avec la foi, accord possible, et toujours réalisé, quoique toujours progressif et perfectible, tandis que la seconde est condamnée à détruire la religion qui lui a permis de naître ou à être détruite par elle. Dans cette guerre à mort avec la foi musulmane, c'est la raison qui après plusieurs siècles a été définitivement vaincue : il y a encore aujourd'hui des puissances musulmanes, et peut-être que le croissant couvre de son ombre plus d'étendue et de ruines que jamais; mais la philosophie musulmane a vécu. La philosophie chrétienne, au contraire, vit toujours : demain elle sera plus florissante que jamais.

Avant de succomber, la philosophie arabe compta cependant plus d'une victoire et des périodes glorieuses. Les Arabes conquérants, mais à peu près illettrés, avaient rencontré en Orient des écoles chrétiennes florissantes, où la philosophie grecque était connue et enseignée. Le nestorianisme, il est vrai, y dominait alors et faisait preuve d'une grande vitalité, puisqu'il envoyait ses missionnaires jusqu'en Chine; mais cette hérésie diminuait précisément la distance qui sépare les mahométans des chrétiens : aussi les Arabes n'en furent-ils que plus facilement initiés à la culture philosophique et littéraire par les nestoriens, avec lesquels ils fraternisèrent. Les nestoriens traduisirent les œuvres d'Aristote en syriaque, puis en arabe, la langue des conquérants. Mahomet

lui-même était en relation avec des moines nestoriens, et un autre nestorien, Harelt de Calda, était son médecin et son ami. Ajoutons que la philosophie chrétienne et catholique ne cessa d'avoir des représentants en Orient et que par les écrits d'un saint Jean Damascène, par exemple, qui eut des rapports si fréquents avec les califes de Damas, elle put donner aux Arabes, encore incultes, le goût du savoir.

Ils s'éprirent donc, à leur tour, de la philosophie et des autres connaissances. Aristote surtout fut leur guide préféré; et la maîtrise que ce grand nom exerça sur quelques-uns de leurs philosophes les plus célèbres, comme Averroès, fut autrement absolue que celle que lui accordèrent les scolastiques. Ils étudièrent chez lui et ses commentateurs moins encore la philosophie proprement dite que les sciences d'observation, en particulier la médecine; et c'est par cette culture scientifique qu'ils ont pu rendre les services les moins contestés. Leur prédilection pour Aristote ne les empêcha pas de connaître Platon ou du moins les néo-platoniciens de l'école d'Alexandrie : « Tout ce qu'il y a de platonisme chez Avicenne par exemple, dit à ce sujet M. Huit, vient en droite ligne d'Alexandrie. » La *Théologie d'Aristote*, ouvrage qui est probablement de Porphyre, était traduite en arabe dès le IXe siècle. Bref, les Arabes partagèrent à leur tour toutes les opinions et toutes les erreurs qui avaient passionné les Grecs et qui s'étaient déjà rencontrées chez les alexandrins ou leurs devanciers : scepticisme, matérialisme, panthéisme, anthropomorphisme, etc. On trouve, chez eux, jusqu'à cette forme du scepticisme positiviste qui consiste à n'admettre la certitude que dans l'ordre géométrique et mathématique.

329. Sectes philosophiques. — L'effet naturel des spéculations philosophiques fut de provoquer, au sein de l'islamisme, l'apparition de sectes pour ainsi dire hérétiques. La première fut celle des *kadrites* (*kadr*, pouvoir, libre arbitre). Ils étaient opposés aux *djabarites* (de *Djahm*, leur fondateur) ou fatalistes absolus. Il est curieux de constater ici, en passant, que le fatalisme fut le dogme qui souleva les premières et les plus vives contradictions; car les kadrites affirmaient que l'homme est parfaitement libre et le maître unique de toutes ses actions, bonnes et mauvaises. Djahm lui-même, tout en admettant le fatalisme du Coran, niait les attributs de Dieu, qu'il réduisait à une sorte d'unité abstraite. Il fut contredit par les *cifatites* (*cifât*, attribut), partisans des attributs, qui acceptèrent l'anthropomorphisme du Coran. Survinrent les *motazales* ou *dissidents*, qui héritèrent des idées des djabarites. Ils enseignaient que la raison suffit pour le salut; ils ne se confondaient ni avec les orthodoxes du Coran ni avec les hérétiques; ils mirent en honneur *la science de la parole* (*ilm-al-calâm*). De là le nom de *motecallemîm* donné à eux et aux sectes qui leur succédèrent. Les *motecallemîm* appliquaient la raison au Coran pour l'expliquer et le juger; ils étaient opposés aux *fakirs* ou casuistes qui ne s'inspiraient que de la tradition religieuse. On voit déjà par là quelle variété de sentiments avaient suscitée, au sein de l'islam, les études philosophiques.

On pourrait diviser les écoles arabes comme celles de l'Inde : les unes attaquent les livres sacrés (Védas ou Coran) ou du moins n'en tiennent aucun compte ; les autres s'y soumettent plus ou moins aveuglément et exclusivement. Mais la foi absolue au Coran

étouffe fatalement toute philosophie, puisque le Coran ne supporte pas l'examen d'un esprit philosophique. Aussi n'est-ce guère que parmi les écoles rationalistes et plus ou moins hostiles ou indifférentes au Coran que nous trouvons de vrais philosophes. Nous signalerons les principaux : Alkendi, au IXe siècle ; Alfarabi, au Xe, Avicienne, au XIe, Averroès. au XIIe, etc. Après eux, le fanatisme l'emporte et la philosophie est bannie de l'islam. Vaincu définitivement sur le champ de bataille de la raison et des idées, l'islam en appellera, pendant plusieurs siècles encore, à la force purement militaire, et le glaive des princes chrétiens sera moins puissant que la dialectique des scolastiques.

330. **Alkendi** ou **Kendi** (IXe s.), surnommé *le Philosophe par excellence*, descendait de la noble famille de Kenda et florissait dès la première moitié du IXe siècle. Son père fut gouverneur de Coufa, sous plusieurs califes, entre autres le fameux Haroun-al-Raschid, contemporain de Charlemagne. Kendi étudia à Bassora et à Bagdad, se rendit célèbre sous les califes al-Mamoum et al-Motassem, de 813 à 842. Des deux cents ouvrages qu'il composa, dit-on, sur toutes les connaissances (1), il ne reste que quelques traités de médecine et d'astrologie et des fragments détachés. Si l'on peut juger de l'ensemble par ces débris, Kendi était un commentateur scrupuleux d'Aristote ; il regardait les mathématiques comme nécessaires à la philosophie. Préoccupé, comme tous ceux de son école, les *motazales* ou *dissidents*, de

(1) Casiri en a donné les titres dans sa bibliothèque arabico-espagnole (V. Gonzalez, *Hist. de la phil.*).

sauvegarder l'unité absolue de Dieu, il croyait devoir nier les attributs divins positifs. Ses écrits et ses enseignements exercèrent, sans doute, une grande influence. On remarquera qu'il était presque le contemporain d'Alcuin, le maître de Charlemagne et de sa cour, et qu'un de ses ouvrages avait été destiné spécialement au calife et à ses visirs, si l'on en juge par le titre : *Tabula philosophica ad Califarum et visyrorum usum descripta*. Le zèle des califes de cette époque pour les progrès de la science, rappelle celui des meilleurs princes chrétiens. On raconte qu'al-Mamoum alla jusqu'à menacer d'une déclaration de guerre l'empereur d'Orient, qui différait de lui envoyer certains ouvrages et des traducteurs.

331. **Alfarabi** (mort en 950), ainsi nommé de son pays natal, Farâb, en Perse, s'appelait de son vrai nom *Abou-Naçr*. Il étudia à Bagdad, sous le chrétien Jean. Il s'adonna surtout à la logique, commenta l'*Organon* d'Aristote et la plupart de ses autres œuvres. Il reste de lui seulement quelques traités en arabe ou dans des versions hébraïques. Quelques-uns de ses écrits ont été publiés par Dieterici (Leipzig, 1889). Alfarabi excellait aussi en musique et contribua aux progrès de cet art.

D'après Tofaïl, qui est suspect ici, Alfarabi tombe souvent dans des contradictions, notamment sur l'immortalité de l'âme : il nie cette immortalité, après avoir paru l'admettre, et n'assigne pas d'autres espérances à l'homme que celles de la vie présente ; il se fait ainsi le promoteur du sensualisme, qui fut adopté par ses successeurs et, en particulier, par Averroès. Mais si l'on s'en rapporte à d'autres auteurs, à Albert le Grand, par exemple, qui le cite souvent, Alfarabi

aurait enseigné une psychologie plus conforme à celle d'Aristote et spiritualiste. Sa doctrine sur Dieu, sur la démonstration de son existence et de ses attributs, serait également digne d'éloge. En cosmologie, ses vues sont plus imparfaites. Dans son *Régime politique*, intitulé aussi *les Principes de tout ce qui existe*, il assigne, entre autres principes des choses, les esprits qui animent et meuvent les sphères célestes et une certaine intelligence ou intellect agent séparé, qui communique avec l'homme plus ou moins parfaitement. C'est là toute la révélation admise par Alfarabi. Il est aussi l'auteur d'une revue des sciences, sorte d'Encyclopédie, si ce mot n'est pas trop prétentieux, dont le *Compendium omnium scientiarum* ou le *De scientiis* paraît n'être que l'abrégé. Ce qui est certain, c'est que le philosophe arabe fut très érudit, très indépendant vis-à-vis du Coran, bon seulement, d'après lui, à instruire les ignorants et gouverner le peuple.

332. **Avicenne** (980-1037) ou *Ibn-Sina*, le plus célèbre des médecins arabes, naquit près de Boukhara, en Perse (anc. Transoxiane). Son père était gouverneur d'une ville. A dix ans, il savait le Coran, les principes du droit musulman et la grammaire ; il étudia la médecine sous un maître chrétien. A dix-sept ans, sa réputation comme médecin était déjà telle qu'il se voyait recherché et comblé par les princes de l'Orient. Aux sciences médicales il joignit toutes les autres, étudia l'*Isagoge* de Porphyre, les *Mathématiques* d'Euclide, l'*Almageste* de Ptolémée ; à vingt-deux ans, il avait déjà écrit plusieurs traités philosophiques. Son activité ne se ralentit pas et, bien qu'il menât la vie la plus agitée, il composa

plus de cent ouvrages, dont plusieurs très considérables (1); la plupart ont été conservés. Son *Canon de Médecine* a servi longtemps de texte dans les écoles médicales; sa classification des sciences mérite aussi d'être remarquée. Il mourut à 57 ans, en donnant des témoignages de religion et de pénitence, après une vie traversée par bien des vicissitudes et des fautes.

D'après Tofaïl et Averroès, Avicenne aurait enseigné le panthéisme. Ce qui permettrait d'en douter, c'est sa doctrine sur les universaux, qui est des plus correctes. Plusieurs formules qu'il a proposées sur ce sujet difficile, en s'inspirant d'Aristote, ont même passé chez les scolastiques, qui le connurent et pratiquèrent beaucoup ses écrits. Ainsi la distinction de l'universel *ante multitudinem, in multiplicitate, post multiplicitatem*. Ainsi encore la formule qui marque le rôle de l'intellect agent : *Intellectus in forma agit universalitatem*. Henri de Gand, en particulier, s'est inspiré beaucoup d'Avicenne. Mais, selon M. de Wulf, « ni pour Avicenne, ni pour Henri de Gand, l'individuel n'est un phénomène contingent, une efflorescence de l'universel ». Si donc Avicenne incline au panthéisme, c'est par une autre voie, c'est par ses affinités platoniciennes.

Et, en effet, il explique l'origine du monde à la manière des néo-platoniciens : Dieu produit la pre-

(1) Signalons entre tous *Al-Schefá* ou *La Guérison*, sorte d'encyclopédie philosophique en 18 vol., et *Al-Nadjah* ou *La Délivrance*, abrégé du premier. M. Mehren a traduit en français l'*Oiseau*, traité mystique d'Avicenne, etc (*Muséon*, VI). Le même auteur a publié des *Etudes sur la philosophie d'Averroès concernant son rapport avec celle d'Avicenne et Gazzali* (*Muséon*, VII, VIII.)

mière intelligence ; celle-ci, la seconde, et ainsi de suite ; la première intelligence meut le premier ciel ; la deuxième meut le second et ainsi des autres ; l'intelligence qui meut notre sphère terrestre est le principe de l'*intellect agent*, qui, d'après Avicenne, est commun à tous les hommes. Ajoutons que, dans son système, la Providence divine est générale et non particulière ; la matière et le monde sont éternels ; la création se réduit à une production successive d'intelligences : Dieu produit des formes nouvelles dans l'univers plutôt qu'il ne crée l'univers. Alliant sans cesse les vues de Platon et d'Aristote, Avicenne admet encore que l'esprit humain peut entrer parfois dans une communication intime avec l'Intelligence suprême : on reconnait là l'extase des néo-platoniciens. Avec Platon, il proclame la permanence individuelle de l'âme humaine ; mais il outre cette vérité en regardant l'union de l'âme et du corps comme accidentelle. Il tient pour la pluralité des formes substantielles dans le même être. Il admet que l'âme peut agir directement, non seulement sur son propre corps, mais encore sur les corps extérieurs, et produire ainsi toutes sortes de phénomènes : guérir ou rendre malade, renverser quelqu'un, faire pleuvoir, etc. Il ajoute que ce pouvoir-là est le privilège de quelques personnes : on les appelle aujourd'hui des *mediums*. On voit qu'il partage les susperstitions des mystiques d'Alexandrie, comme aussi celles des spirites contemporains.

Remarquons cependant que ce mysticisme particulier ne l'a pas empêché d'écrire contre l'astrologie judiciaire et de la couvrir de railleries. Malgré certaines concessions faites au sensualisme, par exemple

lorsqu'il ne distingue pas assez l'imagination de l'entendement, il ne place pas, comme Mahomet, la félicité dans le plaisir des sens, mais plutôt dans les biens de l'esprit, suivant ainsi Aristote et Platon. Voilà pourquoi, bien qu'il ne fût pas irréligieux à la manière d'Averroès, Avicenne fut cependant regardé par les musulmans comme un adversaire du Coran et un incrédule ; il fut combattu, avec les autres rationalistes, par Algazel. En résumé, la philosophie d'Avicenne est une sorte de syncrétisme, où le péripatétisme et le néo-platonisme entrent à peu près pour une égale part (1).

333. **Algazel** (1058-1111) ou *Al-Gazali* et *Gazzali*, le plus célèbre théologien musulman, étudia à Tous (Khorassan), où il était né, puis à Nisabour ; il dirigea une école à Bagdad, sous la protection du vizir, fit le pèlerinage de La Mecque, brilla dans les chaires de Damas, de Jérusalem, d'Alexandrie, et s'efforça de montrer la supériorité de l'islamisme, en même temps que de le défendre contre le rationalisme des philosophes. Aussi fut-il célébré comme *l'Ornement de la religion* et *le Témoin de l'islamisme*. De retour à Tous, il mena la vie contemplative des soufis, puis dirigea de nouveau le collège de Bagdad ; mais il finit sa vie dans la solitude, et fut même le fondateur d'un monastère.

Dans un de ses fameux ouvrages, *la Réfutation des philosophes*, Algazel fait, pour ainsi dire, l'histoire de son propre esprit, qui, en philosophie, conclut au scepticisme, afin de mieux triompher en reli-

(1) Voir encore Forget, *Un chapitre inédit de la philosophie d'Avicenne* (Revue néo-scolastique, 1894 janv.).

gion. Tel est du moins le sentiment de M. Munk, dans le *Dictionn. des sciences phil.* Algazel n'aurait donc étudié les philosophes dogmatiques, ses prédécesseurs, que pour mieux les combattre. Contre eux, il emploie les mêmes armes que les anciens sceptiques et les critiques exagérés de notre temps : il estime que la certitude et l'évidence absolues sont impossibles; que toutes les conclusions sont réfutables, hormis celles des mathématiques et généralement celles de la logique. La preuve en est que tous les maîtres sont en contradiction les uns avec les autres; de même la raison n'est point d'accord avec les sens; et la raison ne peut se fier aux premiers principes, car une intelligence supérieure à la nôtre verrait peut-être les choses tout autrement : qui nous dit que la vie présente n'est pas un rêve ? Non content de ruiner la philosophie par la base, Algazel s'attache encore à prouver en détail que les philosophes sont incapables de démontrer quoi que ce soit, sur Dieu et ses attributs, sur la vie future, sur la résurrection des corps, etc. Il attaque ainsi les philosophes sur vingt points différents. Pour mieux justifier son scepticisme, il s'efforce d'énerver le principe de causalité et n'admet, dans la relation de cause à effet, qu'une relation positive voulue arbitrairement par Dieu. Il se rencontre donc, sur ce point, avec les positivistes, les criticistes, avec Hume et avec Kant. La conclusion est qu'il faut demander à Dieu seul la lumière et la certitude. Algazel se réfugie donc dans une sorte de mysticisme, analogue à celui des *yoguis* de l'Inde, et favorable au fanatisme musulman. Lui-même se flatte d'avoir été éclairé particulièrement de Dieu.

Aussi n'est-il pas étonnant qu'il se soit montré su-

perstitieux, par exemple quand il compte les visions, les fascinations, les incantations parmi les moyens scientifiques. A l'exemple d'Avicenne, il attribue à l'âme la faculté d'agir hors de son propre corps, de produire des images, des formes (aujourd'hui phénomènes de *matérialisation*), d'opérer des changements dans la nature, de provoquer des songes et aussi des tempêtes, etc. Bref, la superstition des théologiens musulmans égale celle des philosophes de l'Inde et de certains néo platoniciens. On voit par là qu'un certain spiritisme philosophique de nos jours ou « fakirisme occidental » est encore dans l'enfance, si on le compare à celui de nos Orientaux.

Algazel est aussi l'auteur du *Livre de la rénovation des sciences religieuses*, qui n'est bien connu que depuis quelques années, et qui est regardé comme son ouvrage principal par les musulmans. C'est un grand traité de morale, fort remarquable, qui comprend quatre parties, chacune de dix livres, divisés en chapitres et en sections. D'après M. Carra de Vaux, qui en a fait l'objet d'une étude présentée au congrès scientifique international des catholiques (1891), Algazel ne serait pas un sceptique, mais un philosophe des plus remarquables et des plus complets.

334. **Avempace** (mort en 1138). — Discréditée ou chassée de l'Orient par Algazel, la philosophie arabe, avec le péripatétisme, se réfugia en Espagne et y fleurit mieux que jamais. Le premier philosophe à signaler est Ibn-Bâdja, connu des scolastiques sous le nom d'Avempace. Il naquit à Saragosse, publia à Séville (1118) quelques traités de logique, habita Grenade et Fez, où il mourut, à un âge peu avancé et

ayant encore peu écrit. On a prétendu qu'il avait été empoisonné par des médecins jaloux.

Avempace est obscur et il se consume surtout en distinctions sur les divers intellects. Selon lui, le but suprême de l'homme serait de s'identifier avec l'intellect actif ou supérieur, qui éclaire tous les hommes. Mais il ne recommande pas pour cela la vie contemplative et solitaire. Les sages doivent plutôt se rendre utiles à l'Etat, qui n'a de valeur et de puissance que par leur présence et leur concours. D'une manière générale, sa philosophie est une réaction contre le mysticisme et le scepticisme d'Algazel ; elle est rationaliste et hétérodoxe comme celle d'Avicenne, au point qu'un écrivain arabe a pu dire : « Ce lettré est une calamité pour la religion ». Il paraît avoir préparé l'averroïsme, dont l'un des dogmes est l'unité de l'intellect agent, erreur si favorable au panthéisme.

Abdelaziz vécut peu après Avempace et paraît avoir suivi les mêmes opinions. Il naquit à Séville, et vécut longtemps au Caire, où il mourut. Il était médecin et botaniste.

335. **Tofaïl** (mort en 1185). — Ibn-Tofaïl, fort peu connu des scolastiques, tient cependant une grande place parmi les philosophes de sa race. Il naquit en Andalousie, à Cadix, fut disciple d'Ibn-Bâdja, devint mathématicien, astronome, philosophe et poète, vizir et médecin de l'almohade Yousouf, qui régna de 1163 à 1184. Il attira à la cour Averroès et autres savants illustres. Sur le désir du souverain, Averroès composa ses *Analyses* des œuvres d'Aristote, que nous possédons encore. Tofaïl mourut au Maroc, dans un âge avancé; Almanzor, qui régnait depuis l'année précédente, assista à ses funérailles.

De ses nombreux ouvrages, écrits sur diverses sciences, il ne reste que le *Roman philosophique*, analogue à l'*Emile* de Rousseau, mais bien plus curieux encore. Tofaïl essaie d'y retracer l'histoire de l'esprit humain laissé absolument à lui-même. Son héros, Hay, solitaire, né sans parents et sorti de terre dans une île déserte, est nourri par une gazelle; il parvient à l'âge de raison, et n'est instruit pendant sa longue vie que par le spectacle de la nature et sa propre conscience. Les conclusions auxquelles il arrive sont dignes d'un rationaliste et d'un panthéiste indien : les choses n'ont qu'une même essence; la destinée de l'homme est de s'identifier de nouveau avec son premier principe, l'unité supérieure, de laquelle émane la multiplicité. Notons que ce philosophe est supposé avoir pensé ainsi sans la parole et sans l'avoir inventée au cours de ses déductions. Il a cinquante ans, lorsque le hasard lui amène un visiteur, Asâl, qui enfin lui apprend à parler et l'instruit de toute la religion positive. Après avoir longtemps et doctement discouru, les deux sages arrivent à expliquer le Coran d'une manière tout allégorique et concluent que la religion et la philosophie ne font qu'un. Nos rationalistes contemporains ont dit de même et sans avoir l'excuse d'être nés musulmans. Nos deux sages essaient ensuite d'évangéliser les hommes, mais, n'y réussissant pas, ils retournent à leur solitude et finissent logiquement leur vie dans les pratiques de la contemplation.

336. **Averroès** (1126-1198) ou *Ibn-Roschd*, de son vrai nom, le plus illustre des philosophes arabes, naquit à Cordoue, d'une noble famille. Son aïeul avait été le plus grand jurisconsulte de son temps. Il étudia

lui aussi, avec succès, la théologie positive et la jurisprudence et exerça même les fonctions laborieuses de *cadi* ou juge, à Séville et à Cordoue; mais il brilla surtout dans la philosophie, la médecine et les mathématiques et se mit au premier rang des commentateurs arabes d'Aristote. Averroès ne savait pas le grec, ni le syriaque : il n'est donc pas le premier traducteur arabe d'Aristote. Honoré longtemps des faveurs du calife almohade Yousouf et de son fils Almanzor, il fut disgracié ensuite, à cause de son hétérodoxie et peut-être aussi de ses idées politiques. Néanmoins, il rentra en grâce et mourut au Maroc, dans un âge très avancé; ses restes furent rapportés à Cordoue.

Les ouvrages d'Averroès sont très nombreux et intéressent toutes les sciences. Il s'attacha particulièrement à réfuter le scepticisme philosophique d'Algazel et lui opposa un ouvrage intitulé : *Réfutation des réfutations* (On a aussi traduit le titre arabe : *Destruction des destructions*). Mais le fanatisme des Almohades ne s'accommoda pas d'une philosophie qui s'affranchissait du Coran : toutes les œuvres d'Averroès et des autres philosophes indépendants furent détruites. C'est grâce seulement aux écoles juives ou chrétiennes que l'on possède encore la plupart de ses ouvrages. Cependant Averroès tenait à passer pour bon musulman : il composa même deux traités pour démontrer que le Coran et la philosophie enseignent les mêmes vérités; mais il interprétait le Coran d'une manière toute rationaliste, en laissait l'anthropomorphisme aux enfants et combattait les sectes orthodoxes. Il n'admettait pas que les soufis ou contemplatifs musulmans employassent le vrai moyen de s'unir

à l'intellect actif. Ce problème de l'union ou de la *conjonction* de l'âme avec l'intellect actif ou supérieur, avait préoccupé et préoccupait tous les penseurs arabes. Gazali et les autres croyants fanatiques l'expliquaient volontiers par une sorte d'exaltation mystique. Mais Averroès leur opposa sa théorie rationaliste de l'intellect séparé *(monopsychisme)*, qu'il crut trouver dans Aristote, et qui est le point capital de l'averroïsme. Ce système corrupteur du péripatétisme fut combattu et réfuté par les plus grands scolastiques, notamment par S. Thomas, qui dit de son auteur, avec une sorte d'indignation : *Non tam peripateticus quam peripateticæ philosophiæ depravator*. (De unitate intellectûs contra Averroistas).

337. **L'averroïsme.** — D'une manière générale, l'averroïsme est un panthéisme tout imprégné d'aristotélisme. Averroès, en effet, pousse jusqu'à la superstition son admiration pour Aristote (1) et, s'il s'en sépare, c'est toujours en se flattant de mettre son opinion sous le couvert du Maître. C'est ainsi qu'il admet l'éternité de la matière et nie la création; il nie aussi la Providence particulière et pense même qu'il est impie de dire que Dieu veille sur chaque créature; il regarde les astres comme incorruptibles et animés,

(1) « Nous adressons des louanges sans fin, dit-il, à celui qui a distingué cet homme (Aristote) par la perfection et qui l'a placé seul au plus haut degré de la supériorité humaine, auquel aucun homme, dans aucun siècle, n'a pu arriver; c'est à lui que Dieu a fait allusion, en disant (dans le Coran) : Cette supériorité, Dieu l'accorde à qui il veut » (Cité par Munk). On comprend dès lors qu'Averroès n'ait aspiré qu'au rôle de *commentateur*, et ce titre lui a été donné. Il a placé ainsi sous le couvert d'Aristote une doctrine qui faillit discréditer pour longtemps le péripatétisme véritable dans les écoles et les universités chrétiennes (v. n. 267 note).

mais sans leur prêter cependant des sens et l'imagination, comme le voulait Avicenne; croyant bien interpréter Aristote, il sépare l'intellect agent et le suppose unique et identique pour tous les hommes. Cette théorie, déjà esquissée avant Averroès, a beaucoup d'analogie avec celle de la *raison impersonnelle*. (V. Cousin, M. Bouillier, T. III). Mais la théorie d'Averroès ne comporte pas d'interprétation qui la rende excusable; car il suppose que l'intelligence personnelle, qu'il appelle *matérielle* ou *hylique*, ne diffère pas des sens internes et en particulier de l'imagination. C'est par ces facultés inférieures que chaque homme serait constitué, et c'est par sa communication avec l'intellect séparé et commun à toute l'humanité qu'il comprendrait. En réalité donc, la science humaine serait impersonnelle : ce serait une même intelligence qui comprendrait plus ou moins de vérités en chacun de nous.

On voit aussitôt les erreurs graves qui découlent de cette théorie : la forme substantielle ou constitutive des individus serait une âme sensitive, par conséquent engendrée avec le corps; il n'y aurait donc pas d'immortalité individuelle; seul l'intellect actif universel survivrait aux individualités, et, en supprimant les intelligences intermédiaires, on arriverait facilement à le confondre avec Dieu même. Le monopsychisme ou l'hypothèse de la *raison* strictement *impersonnelle* aboutit naturellement au panthéisme idéaliste. On comprend dès lors que les grands scolastiques se soient appliqués à réfuter ces erreurs, qui exercèrent une grande influence au moyen âge et à la Renaissance, particulièrement à Padoue, où l'averroïsme eut longtemps des partisans.

Niant l'immortalité de l'âme individuelle, Averroès s'efforce de répondre aux arguments métaphysiques et moraux, sur lesquels s'appuie cette vérité. Il n'accorde aux premiers que la valeur d'une simple probabilité; quant aux seconds, il croit les énerver en disant que ceux qui admettent cette immortalité ne sont pas meilleurs que ceux qui la nient et savent se conduire sans ce principe, d'après leurs propres lois. C'est là, en germe, toute la morale indépendante. qui a une si longue et si déplorable histoire. Et si on objecte à Averroès que la religion affirme cette immortalité, il répond par la distinction de la vérité philosophique et de la vérité théologique : il nie comme philosophe et affirme comme théologien. Plusieurs philosophes, de nos jours, ont cru pouvoir se comporter de même avec la foi catholique.

On comprend, après tout cela, que le nom d'Averroès ait servi de drapeau à la philosophie hétérodoxe. Mais l'averroïsme lui-même ne tarda pas à subir une défaite irrémédiable. Elle lui fut infligée par des scolastiques tels que S. Thomas et Albert le Grand. Averroès fut le représentant le plus célèbre de la philosophie arabe et en même temps le dernier.

338. **Philosophie juive : son développe- en Espagne.** — Nous n'avons pas à reprendre ici l'histoire de la philosophie juive, avec celle de la Cabale qui en fait partie (v. chap. III), mais seulement à marquer ses développements en Espagne et ailleurs, jusqu'à la veille de la Renaissance.

Hasdaï-ben-Schafront (xe siècle) est le premier que nous ayons à signaler. Il fut le médecin et le favori du calife de Cordoue Abderaman III et de son fils. Il en profita pour appeler de l'Orient, de l'Egypte,

de l'école de Sora, les docteurs, les savants, les philosophes et les médecins de sa nation, qui fondèrent à Cordoue et dans plusieurs autres villes d'Espagne des écoles célèbres. Plus tard les Almohades, devenus fanatiques intolérants, persécutèrent les philosophes et les lettrés; mais cette persécution même répandit l'enseignement juif hors des provinces soumises au croissant. Ces quelques faits, surtout si on les rapproche de l'histoire antérieure de la philosophie juive, nous indiquent déjà que, d'une manière générale, les philosophes juifs n'ont pas été initiés par les Arabes aux lettres et aux sciences : les Juifs d'Espagne, à la suite des Juifs et des chrétiens d'Orient, furent les maîtres, plutôt que les disciples, des philosophes de l'islam et, de même qu'ils les avaient précédés, ils leur survécurent.

339. **Avicebron** (XIe s.) **et ses successeurs.** — Avicebron a été souvent cité par les scolastiques, comme l'auteur du *Fons vitæ* ou *Fons sapientiæ*, depuis Guillaume de Paris jusqu'à Scot; mais il n'a été connu que de nos jours par les travaux de M. Munk. C'était un philosophe juif et non pas arabe, comme on l'avait cru. Son vrai nom était Salomon *ben-Gebirol*, d'où, par corruption, le nom d'Avicebron. Il naquit à Malaga et mourut à Valence. Il florissait à Saragosse en 1045 et composait, en hébreu, des hymnes mystiques, conservés de nos jours encore dans la liturgie des synagogues. Critique et savant, il commentait la Bible et lui donnait un sens allégorique; il avait composé une grammaire hébraïque et un petit livre de morale : *De la Correction des mœurs*, qui a été plusieurs fois édité.

Son ouvrage principal est le *Fons vitæ*, écrit en

arabe, mais traduit en latin dès le XII[e] siècle (1), Il y enseigne que la philosophie commence avec l'étude de soi-même, et qu'elle se termine avec la connaissance de la volonté divine et l'union à Dieu par la purification morale et la contemplation. Ce point, comme aussi la manière dont il explique l'origine des choses, le rapproche de Plotin, qu'il suit sans le connaître, et des autres panthéistes alexandrins. En psychologie, il paraît admettre la théorie de la réminiscence de Platon. En cosmologie, il admet la pluralité de formes substantielles dans le même être; il suppose, en outre, que toute créature, même spirituelle, comme l'âme et l'ange, est composée d'une *matière universelle* et d'une forme. Cette matière est plus ou moins subtile; elle est *corporelle* et *sublunaire* ou *céleste*. Cette singulière opinion qui fut réfutée par les scolastiques, et notamment par saint Thomas, peut être regardée comme une sorte de *réalisme;* car cette matière universelle qui relie ainsi tous les êtres par leur fond même, est comme un genre suprême qui serait réalisé. Entre cette matière universelle et la substance unique de Spinosa, qui se développe parallèlement comme étendue et pensée, il y a donc une certaine analogie. L'hypothèse d'Avicebron fut soutenue par David de Dinan, qui tomba dans le panthéisme, comme nous l'avons vu. Il fut réfuté par Albert le Grand et saint Thomas. D'autres scolastiques, comme Scot, parurent influencés par la même théorie, en doutant de la parfaite spiritualité des anges et en proposant une théorie incomplète de la matire et de la forme.

(1) Le D[r] Bæumker a entrepris la publication du *Fons vitæ* (1891) d'après les manuscrits de la Bibliothèque nationale de Paris.

Les successeurs d'Avicebron, comme d'ailleurs ses prédécesseurs, paraissent avoir été partagés entre deux tendances opposées : le rationalisme et une sorte de traditionalisme. Le traditionalisme juif est naturellement favorable à la Cabale et aux pratiques plus ou moins mystiques et superstitieuses. Parmi les philosophes de cette tendance se distingue *Juda-ha-Levi* ou *Jehuda*, castillan d'origine, qui vivait au commencement du XIIe siècle, auteur du *Khozari* ou *Cosri*. Parmi les rationalistes, au contraire, se distinguent *Abraham Ibn-Ezra* et *Abraham-ben-David*, de Tolède, qui publia en 1160 la *Foi sublime*, où il s'efforce de réhabiliter Aristote. (V. Frédéric II, philosophes arabes et juifs de sa cour, n° 270).

340. **Maimonide** (1135-1204). — Le plus célèbre des philosophes juifs du XIIe siècle est *Mosès-ben-Maîmoum* ou Maimonide, né à Cordoue. Il étudia sous un Arabe, disciple d'Avempace, mais non sous Averroès, dont il ne connut les œuvres que plus tard. Son père était un talmudiste distingué. Maimonide avait treize ans, lorsque Cordoue fut conquis par les Almohades, qui détruisirent les églises et les synagogues. Beaucoup de Juifs, ne pouvant fuir la persécution, adoptèrent l'islamisme extérieurement, et c'est le parti auquel se résigna Maimonide pendant 16 ou 17 ans; puis il émigra au Maroc et en Egypte et s'établit au Caire, où il fit le commerce des pierreries et donna, avec succès, des leçons de philosophie et de médecine. Il fut protégé ensuite par le ministre de Saladin et admis à la cour comme médecin; sa réputation était grande et il était fort couru. Des ennemis le dénoncèrent comme ayant renié le mahométisme pour retourner au judaïsme; mais son protecteur le sauva.

Son ouvrage principal est *le Guide des égarés*, traduit en latin au commencement du XVIe siècle : c'est une source abondante pour l'histoire de la philosophie. Maimonide se montre disciple d'Aristote, tout en subissant l'influence de ses commentateurs et des néo-platoniciens, sans tomber cependant dans un mysticisme outré. Il démontre l'existence de Dieu, premier moteur immobile; mais, sous prétexte de purifier le concept que nous en avons. il prive Dieu de ses attributs essentiels, positifs, et le réduit à une sorte d'unité abstraite et vide, analogue à celle des néo-platoniciens. Il rejette l'existence d'une étendue ou d'un nombre actuellement infinis. En psychologie, il interprète mal Aristote et nie l'immortalité des âmes, du moins des âmes coupables; les autres survivent par leur union avec l'intellect séparé. Cette immortalité est donc toute spirituelle. Maimonide rompait ainsi avec les traditions judaïques et se montrait rationaliste. Mais il maintenait, comme le fait la Bible, la création *ex nihilo*, le libre arbitre, le caractère obligatoire de la loi morale, qui doit être observée en vue du bien lui-même, plutôt qu'en vue de la récompense. Discuté pendant sa vie, Maimonide le fut plus encore après sa mort; les communautés juives de Provence et de Languedoc l'excommunièrent, d'autres le défendirent. Ce fut un vrai schisme. La victoire lui resta et sa philosophie ne cessa d'exercer la plus grande influence sur ses successeurs. Ceux ci, qui vécurent en Espagne ou émigrèrent à cause des persécutions, le firent connaître avec les autres philosophes de leur race.

341. **Successeurs de Maimonide.** — Citons en particulier : *Jedaïa Penini* ou *Bedersi*, né à

Béziers, qui défendit la philosophie indépendante contre les anathèmes des rabbins; — *Levi-ben-Gerson*, surnommé *Maître Léon* (commencement du XIVe s.), qui excella en philosophie et en astronomie. Il rejeta la création *ex nihilo*, et expliqua dans un sens rationaliste les miracles et les prophéties de la Bible; — *Moïse-ben-Josué* (XIVe s.), peut-être natif de Narbonne, mais qui vécut à Tolède et à Soria. Il commenta Aristote, Averroès, Maimonide.

Chose curieuse, les philosophes juifs, qui avaient été chassés d'Espagne par les Almohades fanatiques, y rentrèrent à la suite des conquêtes des chrétiens (1), et les écoles rabbiniques purent y refleurir au XVe siècle. Elles eurent aussi des représentants au dehors. Ainsi *Elias del Medigo*, commentateur d'Averroès, enseigna à Padoue, et y eut pour disciple Pic de la Mirandole. Ce fait contribue à nous expliquer l'influence de l'averroïsme en Italie et surtout à Padoue.

Léon l'Hébreu ou *Juda Abravanel* florissait vers la même époque. Il naquit à Lisbonne et vécut en Castille, d'où il fut chassé par l'édit de 1492; il vint

(1) On n'a pas assez remarqué combien l'islamisme a été le persécuteur de la philosophie et des sciences. Elles auraient péri sans le christianisme; ce qui n'empêche pas nos adversaires de célébrer les bienfaits rendus à la civilisation par l'islam : « Ces faits, conclut Gonzalez, et plusieurs autres que nous pourrions ajouter, comme la condamnation aux flammes, à Bagdad, des œuvres du philosophe Abdal-Salâm, le bannissement des Juifs à cause de leurs études philosophiques, n'ont point empêché Draper et les critiques de son école d'exalter et de préconiser la culture, la tolérance, les lumières et la civilisation de l'islamisme, et de déclamer contre le fanatisme et l'ignorance de l'Eglise catholique. » (*Hist. de la phil.*, T. II, p. 525-6.)

alors habiter Naples et Gênes. Dans ses *Dialogues d'amour*, tout imprégnés de platonisme, et qui eurent du succès au moment de la Renaissance, il traite des rapports de l'âme non plus avec l'intellect séparé, tel que le supposait Averroès, mais avec l'intelligence divine elle-même. Il agite la plupart des autres problèmes philosophiques, qu'il résout en s'inspirant de Platon plutôt que d'Aristote, et se rapproche ainsi du platonisme des alexandrins et de la Cabale.

342. **Conclusion : philosophie juive et philosophie chrétienne.** — Comme on le voit par ces exemples, la philosophie des Juifs est loin de présenter une véritable unité. Pas plus que le Talmud, le Coran n'était une lumière qui pût réunir les philosophes juifs dans un commun effort vers la vérité. Aussi les voyons-nous osciller perpétuellement entre le rationalisme et la superstition ; leur philosophie se modifie, se développe même, mais sans progresser véritablement, sans acquérir de nouvelles certitudes auxquelles d'autres encore pourront s'ajouter par la suite.

Ce privilège est celui de la philosophie chrétienne. Elle a su bénéficier des travaux de toutes ses rivales, sans jamais dépendre d'aucune. Nous avons vu combien elle est indépendante de la philosophie arabe : elle ne dépend pas davantage de la philosophie juive, bien qu'elle ait avec elle plus de points de contact et lui cède en ancienneté. Les discussions que durent poursuivre les docteurs chrétiens avec les Arabes furent moins graves et moins fréquentes que celles qui se prolongèrent avec les rabbins, pendant les derniers siècles du moyen âge. Mais ces polémiques prouvent précisément l'hostilité réciproque de ces

philosophies et non la dépendance de l'une par rapport à l'autre. Et si on en appelle à l'influence des cabalistes et des hérétiques judaïsants des premiers siècles, on voit de même que les philosophes chrétiens, loin de s'en inspirer, ont dû les combattre perpétuellement, et ne sont restés victorieux que par la force d'un principe incorruptible d'unité, qui est la droite raison conseillée par la foi.

CHAPITRE XVII

PHILOSOPHIE DE LA RENAISSANCE

343. **La Renaissance ; son double caractère ; ses causes.** — Pendant que la scolastique déclinait, et dès le commencement du xv[e] siècle, apparaissaient les premiers symptômes de la Renaissance. Elle comprend le xv[e] et le xvi[e] siècle. Au lieu de marquer seulement un renouvellement scientifique, un progrès dans l'ordre intellectuel et un rajeunissement de toutes les connaissances, retrempées dans leurs premières sources, la Renaissance fut encore trop souvent une lutte contre les traditions et les croyances les plus respectables, une hostilité plus ou moins ouverte contre les mœurs chrétiennes, un retour offensif de l'esprit païen. Ainsi s'expliquent à la fois et les condamnations trop sévères portées contre elle, et les éloges moins justes encore que d'autres lui ont prodigués.

Pour découvrir ses causes, il faut se rappeler toutes les circonstances dans lesquelles elle se produisit, Chassés de l'Orient par les Turcs, qui s'emparèrent de Constantinople en 1453, des Grecs lettrés et érudits apportèrent chez les Latins le goût et l'enthousiasme des lettres grecques et de l'ancienne philosophie ; en même temps l'invention de l'imprimerie (1440) et la diffusion des ouvrages grecs et latins qui en fut la

suite, la découverte de l'Amérique (1492) et de la route des Indes (1498), le progrès de toutes les sciences d'observation, ouvraient aux esprits et à toutes les ambitions de magnifiques et nouveaux horizons. Malheureusement les écrivains et les penseurs de la Renaissance, en s'abreuvant aux sources de la littérature ancienne, n'imitèrent pas la sagesse des Clément d'Alexandrie et des Augustin, qui avaient su mettre la science profane au service de l'Evangile ; plusieurs même rejetèrent tout frein intellectuel. De là le libre examen, d'où naquit le protestantisme, qui, par les guerres de religion, ensanglanta l'Europe.

Ces divisions profondes au sein du monde chrétien, ces discordes de l'Eglise avec les Etats et des Etats entre eux furent l'effet naturel de la perturbation des idées et de l'enivrement presque général des esprits cultivés. Il fut tel que l'on vit des prêtres et des religieux écrire des in-folio de commentaires sur les *Métamorphoses* d'Ovide, les satires de Pétrone et les épigrammes de Martial ; des évêques et des prélats, au témoignage de Melchior Cano, négligeaient la sainte Ecriture et célébraient Cicéron, Platon et Aristote plutôt que les prophètes, les apôtres et les évangélistes ; un cardinal, comme Bembo, conseillait même à des amis de ne pas lire les épîtres de saint Paul, afin de ne pas gâter leur style ; on trouvait beaucoup d'écrivains, dit encore Melchior Cano, pour qui les noms de Scot, de saint Bonaventure, de saint Thomas, d'Albert le Grand, de saint Anselme, de saint Augustin, n'avaient aucune valeur, et qui faisaient plus de cas d'Averroès, d'Alexandre d'Aphrodise, d'Aristote et de Platon, que des apôtres saint

Pierre et saint Paul, et de Jésus-Christ lui-même.

A l'exemple des lettrés, les artistes rompirent avec les traditions de l'art chrétien, de cet art en particulier qu'avait su créer la foi du moyen âge ; et, au lieu de se borner aux emprunts conciliables avec l'esprit et les mœurs de l'Evangile, ils remplacèrent le culte de l'idéal par le culte de la forme, ils sacrifièrent la beauté intellectuelle et morale à la beauté plastique.

Mais ce fut surtout dans l'ordre philosophique que s'accomplit cette rupture du divin et de l'humain, de la foi et de la raison; ce fut même là l'origine de toutes les autres discordes. Loin de chercher de nouveaux témoignages en faveur de la révélation, dans l'histoire de la pensée humaine qui se manifestait à eux mieux que jamais, les beaux esprits de la Renaissance ne songèrent qu'à justifier leurs propres conceptions et à les couvrir de quelque grand nom ; ils ressuscitèrent ainsi toutes les opinions et tous les systèmes, déjà si souvent réfutés. De là une confusion extrême dans l'enseignement philosophique de cette époque, même au sein des écoles chrétiennes.

Ce qui réunit peut-être le mieux le commun des esprits, ce fut le dédain de la scolastique, dont tous voyaient la décadence et les défauts sans soupçonner les mérites, incapables qu'ils étaient d'hériter de ses œuvres et de les continuer. Laissée à ses propres forces et trahie souvent par ceux-là mêmes qui auraient pu la défendre, en la faisant bénéficier des découvertes et des progrès accomplis, la scolastique assista impuissante au désordre des idées, qui est le caractère de cette époque. Elle eut encore ses partisans et des représentants célèbres dans l'Eglise,

surtout en Espagne, où le protestantisme ne put s'implanter; elle se renouvela même glorieusement avec les Victoria. les Cano, les Vasquez, les Suarez, les grandes écoles de Coïmbre, de Salamanque, etc. Mais cette renaissance fut incomplète ou du moins éphémère ; les doctrines de l'école restèrent trop discréditées, pour éclairer le plus grand nombre des esprits et rétablir la paix dans les mêmes croyances.

Telle est donc la Renaissance au point de vue philosophique. C'est une période, c'est un ensemble de tendances, d'idées et de doctrines en conflit les unes avec les autres, mais ce n'est pas une philosophie. Aussi, pour faire l'histoire de cette époque, devrons-nous passer en revue toutes sortes d'écoles et de systèmes : platoniciens, péripatéticiens, panthéistes de toutes les nuances, politiques, sceptiques, scolastiques enfin. Cette diversité même est le caractère dominant de cette époque de trouble et d'enfantement.

344. **Platoniciens de la Renaissance : Pléthon** (mort en 1452). — Contrairement à certains-scolastiques qui abusaient de l'autorité d'Aristote, les premiers lettrés de la Renaissance exaltèrent le nom de Platon et sa doctrine, ou plutôt le néoplatonisme. Le premier auteur de ce mouvement platonicien, qui se développa surtout en Italie, fut le Grec Georges Gemistus, surnommé *Pléthon* (1), né à

(1) « Gémiste, comme la plupart des Grecs de cette époque, dit à ce sujet M. Huit, était plus fervent encore de Plotin et de Proclus que de Platon lui-même. Il s'imaginait naïvement reproduire Platon, son idole, et en réalité il rappelait avant tout l'Alexandrin Porphyre et Proclus l'hiérophante. Par une fatalité des plus fâcheuses, le platonisme allait reparaître, non dans sa pureté originale, mais obscurci, altéré, comme l'avait

Constantinople vers 1375. Venu au concile de Florence, en 1438, avec Bessarion et Gaza, il s'opposa d'abord à la réunion des deux Eglises, grecque et latine ; mais il se rallia plus tard à l'Eglise romaine. A Florence, il exposa devant un public d'élite et avec le plus grand succès ses idées philosophiques, attaquant vivement la théologie et la morale d'Aristote. On lui prête cette parole : « Entre Aristote et Platon il faut choisir. » Son ouvrage *de la Différence du platonisme et du peripatétisme* fut le signal de vives polémiques et de la renaissance des études grecques. Si l'on en juge par quelques pages du *Traité des lois*, condamné à la destruction par Gennade, patriarche de Constantinople (Scholari, v. plus bas), Pléthon aurait substitué, pour ainsi dire, à l'Evangile une sorte de mysticisme alexandrin. Quoi qu'il en soit, il inspira son enthousiasme à ses auditeurs, surtout à Cosme de Médicis, duc de Toscane, à son fils et à son neveu. Cosme résolut de fonder l'*Académie platonicienne* de Florence, qui devint si célèbre et dont Marsile Ficin fut la lumière. Pléthon mourut à un âge avancé et jouissant d'une immense réputation.

345. **Bessarion** (1395-1472). — Sans pousser aussi loin l'enthousiasme pour Platon, Bessarion continua les mêmes enseignements. Né à Trébizonde et d'abord moine basilien, puis archevêque de Nicée et délégué de l'empereur Paléologue au concile de Fer-

été Aristote deux siècles plus tôt, par les extravagances d'infidèles interprètes » (*le Platonisme à Byzance et en Italie*, Congrès scientif. intern. des catholiques 1894)). — Voir aussi *le Platonisme pendant la Renaissance* (*Annales de phil. chret.* 1895, juillet, oct., etc.

rare, il se prononça pour les Latins et gagna l'empereur, fut créé cardinal et se fixa en Italie, où sa maison devint une sorte d'académie. Les papes honorèrent celui qu'on avait justement surnommé « le plus Latin des Grecs et le plus Grec des Latins »; il fut même deux fois sur le point d'être élu par le Sacré Collège. Il essaya de concilier Platon et Aristote ou plutôt leurs partisans, qui luttaient avec acharnement; mais la nature de son esprit l'inclinait plutôt vers le premier, pour lequel il professait une grande admiration. On lui doit la traduction des *Mémorables* de Xénophon, de la *Métaphysique* d'Aristote, de fragments métaphysiques de Théophraste. Il défendit Platon contre les attaques de Georges de Trébizonde (v. n. 354).

Léonard d'Arezzo (1369-1444). — Nous mentionnerons ici quelques auteurs moins célèbres que les précédents, qui contribuèrent aussi, vers la même époque ou un peu avant, à la renaissance des lettres. Le premier, Léonard ou Bruni d'Arezzo, natif de cette ville, apprit le grec sous Emmanuel Chrysoloras et se signala surtout par de savantes traductions des principaux monuments de la philosophie grecque. Il remplit les fonctions de secrétaire apostolique auprès d'Innocent VII, de Grégoire XII, d'Alexandre VI et de Jean XXIII et fut même chancelier de la république de Florence.

Philelphe (1389-1481) naquit à Tolentino (marche d'Ancône) et mourut à Florence. Disciple et gendre de Jean Chrysoloras, il professa les belles-lettres à Venise, à Constantinople, à Bologne, à Rome, etc., et soutint de nombreuses querelles littéraires. Il fut secrétaire apostolique de Nicolas V, et honoré d'Al-

phonse, roi d'Aragon. Pie II, doué lui-même d'un grand sens artistique, avait été l'un de ses élèves les plus brillants. Philelphe traduisit des ouvrages d'Hippocrate, de Plutarque, de Xénophon; il écrivit aussi sur la morale.

Emmanuel Chrysoloras, que nous avons nommé plus haut, était un savant grec, né à Constantinople; il mourut en 1415, au concile de Constance. Il avait été envoyé deux fois en Occident par Manuel Paléologue, pour implorer le secours des Latins contre les Turcs. Il professa le grec à Florence, où il s'établit, à Rome et à Pavie. Son neveu et disciple Jean Chrysoloras, mort en 1425, professa également le grec en Italie.

346. **Marsile Ficin** (1433-1499). — Mais le platonicien le plus remarquable du XVe siècle est Marsile Ficin, « âme platonicienne dans un corps socratique », comme disaient ses amis. Son père, premier médecin de Cosme, le destinait à la médecine; mais le duc aima mieux que le jeune homme s'appliquât aux lettres grecques, sous la direction de Pléthon. Il lui prodigua tous les moyens de s'instruire et le préposa ensuite à l'*Académie* de Florence, qui jeta le plus vif éclat, mais ne survécut guère à ses fondateurs (1). Ficin a rendu de grands services aux lettres en traduisant les principaux ouvrages de la philosophie platonicienne. Grâce à lui, les Latins possédèrent

(1) Des académies semblables, mais dont la durée fut également passagère, furent fondées à Rome et à Naples. Le fondateur de celle de Rome fut Pomponius (1425-97), que le pape Paul II (1464-71) paraît avoir visé, quand il déclarait que quiconque prendrait le nom d' « académicien » serait tenu pour hérétique. Mais cette opposition à l'esprit païen de la Renaissance, fut rare ou trop molle. « Fâcheux signe des temps! dit à ce sujet

pour la première fois toute l'œuvre de Platon, comme ils possédaient depuis deux ou trois siècles toute l'œuvre d'Aristote. L'édition *princeps* de cette traduction parut vers 1483 : elle était dédiée à Laurent de Médicis. Cousin a reproché au traducteur de manquer de critique ; mais il était difficile de mieux réussir dans cette entreprise, à cette époque. Ficin attribuait le *Parménide* à Platon et pensait même que le fondateur de l'Académie s'y était surpassé. C'est dire que Ficin interprétait la doctrine platonicienne comme les alexandrins. On lui a reproché, avec raison, de manquer de véritable esprit philosophique et de n'avoir qu'une doctrine d'emprunt. Il s'attacha, avec un certain succès, à se garder des plus graves exagérations, tout en professant une admiration outrée pour Platon, auquel il rendait une sorte de culte. Chargé, comme prêtre, à 42 ans, de la direction de deux églises de Florence, il allait jusqu'à recommander du haut de la chaire la lecture du philosophe grec, et s'efforça même, dit-on, de lui faire des emprunts liturgiques. Son dernier et principal ouvrage porte sur l'immortalité de l'âme : *Theologia platonica de immortalitate animorum ;* mais il touche à bien d'autres questions et pratique parfois un éclectisme judicieux. C'est ainsi qu'il emprunte à Aristote la théorie de l'âme *forme substantielle du corps* et rejette les interprétations d'Averroès sur

M. Huit. Nous voyons ce Pomponius, savant remarquable, auteur d'une étude pleine d'érudition sur l'histoire et les antiquités de Rome, et lettré d'élite, s'imposer à la confiance de Sixte IV et d'Innocent VIII par ces mérites tout profanes et malgré des sympathies ouvertement païennes. » (*Annales phil. chrét.* 1895, oct.)

l'intellect agent. Mais il admet que les sphères célestes sont animées, comme aussi les éléments, la terre, l'air et le feu : chaque élément aurait son âme propre. L'âme de la terre serait le principe des animaux, que l'on regardait alors comme nés spontanément de la putréfaction. Ajoutons enfin que Marsile Ficin se fait l'écho des fables alexandrines, sur une tradition philosophique remontant à Hermès et passant par Orphée et Pythagore.

347. **Jean Pic de la Mirandole** (1463-1494) apprit le droit à Bologne, puis étudia sous Marsile Ficin, qui l'adopta, pour ainsi dire. Il ne voulut rien ignorer de ce qu'enseignaient les théologiens et les philosophes de son temps, sans en excepter la méthode de Lulle, et devint un phénomène d'érudition et de science précoce. A vingt-trois ans (en 1486), il provoquait à Rome tous les savants de l'Europe, s'offrant à payer leur voyage et à discuter avec eux 900 propositions ou thèses écrites « à la mode de Paris » et *de omni re scibili*. Cette joute n'eut pas lieu, car plusieurs de ces propositions furent dénoncées et censurées. Mais Pic écrivit une apologie et obtint d'Alexandre VI une justification, tout au moins personnelle, en 1493. Il atteignait à peine trente-deux ans, quand il mourut. Depuis quelque temps il avait dit adieu aux vanités et aux fautes de sa jeunesse pour se consacrer, dans la retraite, à l'étude des Ecritures, à la pratique de la charité et des autres vertus.

Tout en montrant beaucoup d'inclination pour le platonisme, Pic chercha à concilier Platon et Aristote, Scot et S. Thomas, Avicenne et Averroès. Cet éclectisme était exagéré. Il ne sut pas non plus se défendre de certains préjugés cabalistiques, quoiqu'il fût d'ail-

leurs l'adversaire de l'astrologie : le platonisme excessif a toujours eu de l'affinité pour ces sortes d'erreurs.

François Pic de la Mirandole (mort en 1533), neveu du précédent, partagea les mêmes préjugés, mais non les mêmes talents et le même savoir. Il écrivit la vie de son oncle et y mêla des légendes, qui attestent sa crédulité.

348. **Pythagorisme et cabale. Jean Reuchlin** (1455-1522) se distingua parmi les savants et les lettrés de son temps, mais donna dans les rêveries du pythagorisme et de la cabale. Né à Pforzheim (Bade), il étudia le droit, la philosophie, apprit à fond le grec et l'hébreu, que lui enseignèrent plusieurs maîtres juifs, visita comme envoyé ou pour ses études la France et l'Italie, fut inquiété pour ses opinions par les théologiens de Cologne, mais en appela à Rome et évita une condamnation. Entre autres ouvrages, il a écrit *De arte cabalistica* et *De verbo mirifico*. Il croyait retrouver tous les dogmes chrétiens dans l'Ancien Testament et attribuait par exemple les plus hautes significations aux simples caractères du nom de Jéhovah. Contemporain et ami du nominaliste Biel, il ne connut guère de la scolastique que les abus et s'adonna à des subtilités plus dangereuses que celles qu'il méprisait. Il attaqua les ordres religieux et le pouvoir pontifical ; il prépara ainsi la révolte de Luther. Mélanchton était son neveu. Cependant les novateurs ne purent l'arracher à la foi catholique.

Ricci, qui vivait vers la même époque, appartient plus ou moins, de même que les suivants, à l'école cabalistique et pythagoricienne de Reuchlin. Il était

juif de naissance, se convertit au catholicisme et devint médecin de l'empereur Maximilien I[er] ; il enseigna quelque temps la philosophie et la médecine à Pavie.

349. **Cornelius Agrippa** (1486-1535) naquit à Cologne d'une famille noble et porta d'abord les armes pendant sept ans ; il fut même fait chevalier de la Toison-d'Or ; puis il s'éprit de science et étudia tout ce qu'on enseignait de son temps, se fit recevoir docteur en médecine, s'adonna à l'alchimie et parcourut la France et l'Espagne, tentant de fonder des associations secrètes. En 1509, il enseigne l'hébreu à Dôle et y commente le *De verbo mirifico* de Reuchlin. Accusé d'hérésie par les cordeliers, il s'enfuit à Londres. En 1510, il enseigne la théologie à Cologne ; en 1511, il est choisi pour théologien à un concile de Pise par le cardinal Santa-Croce ; un peu plus tard, à Pavie, il fait des leçons sur Mercure Trismégiste et s'attire une accusation de magie ; elle se renouvelle quelque temps après, à Metz, où il avait été nommé syndic et avocat de la ville. Il visite alors Genève, Fribourg, Lyon, se fait nommer, par François I[er], médecin de Louise de Savoie, mais refuse d'être son astrologue, l'étant déjà du connétable de Bourbon. Après d'autres aventures brillantes ou fâcheuses, il mourut, croit-on, à Grenoble, dans un hôpital. Cette vie, à elle seule, jette un singulier jour sur cette société au milieu de laquelle allait éclater la révolte de Luther. Cornelius vit avec faveur, on le croira facilement, les premiers novateurs.

Il divisait la magie en naturelle, céleste et religieuse : c'est ce qu'a fait un peu, dans notre siècle, le baron du Potet. Sa philosophie est un mélange de

scepticisme et de superstition, comme l'indiquent bien les titres de deux de ses ouvrages : *De occulta philosophia — De incertitudine et vanitate scientiarum.* Ces deux caractères distinguent de même certains philosophes de nos jours, que l'incrédulité du positivisme a préparés à la superstition du spiritisme (v. plus bas, nº 365, philosophes mystiques).

350. *Zorzi* (1460-1540). — Nous retrouvons quelque chose du même désordre intellectuel chez un franciscain de cette époque, François *Georgius*, surnommé *Venetus*, de Venise, où il naquit. Son livre *De Harmonia mundi totius cantica tria* est un mélange d'idées néo-platoniciennes, pythagoriciennes et cabalistiques. Ses maîtres préférés paraissent être le faux Denys l'Aréopagite et Plotin, qu'il essaie d'accorder ensemble. Son livre fut mis à l'*Index*, mais on permit de le rééditer avec des corrections.

Mennens (fin du XVIe s.). — Un peu plus tard vivait Mennens, né à Anvers, qui se reconnaît pour le disciple de Zorzi de Venise. Avant toutes sciences il plaçait la chimie ou plutôt l'alchimie, se déclarait l'adversaire d'Aristote, et tombait dans des rêveries qui tenaient du néo-platonisme et du manichéisme. L'ouvrage qui lui est attribué a pour titre : *Aurei velleris* (Toison d'or), *sive sacræ philosophiæ vatum selectæ*, etc.

351. **Guillaume Postel** (1510-1581). — Ce philosophe, non moins singulier que les précédents, naquit à Dolerie, près de Barenton (Manche). Orphelin de bonne heure, pauvre et de chétive santé, il n'en devint pas moins un des hommes les plus doctes de son temps. Il étudia surtout les langues orientales et fut même nommé, par François Ier, professeur au Col-

lège de France (1539). Mais la témérité de ses opinions et l'inconstance de son esprit lui réservaient une vie errante et pleine d'aventures. Renvoyé, pour ses rêveries, de la Compagnie de Jésus, où il était entré, il fut accusé d'hérésie, à Venise, déclaré innocent, mais tenu pour fou ; il visita ensuite Constantinople et Jérusalem. Rentré à Paris, en 1562, il rétracta ses erreurs, écrivit encore quelques ouvrages et finit pieusement dans un monastère.

Dans celui de ses ouvrages qui nous intéresse le plus : *De orbis terræ concordia libri quatuor*, Postel s'attache à prouver l'existence de Dieu par les arguments classiques ; mais il y ajoute des raisons tirées d'une physique imaginaire ; puis il s'efforce de démontrer le dogme de la Trinité et de le persuader surtout aux musulmans, qu'il regarde comme des frères séparés. Sur le commencement du monde, sur la création *ex nihilo*, sur l'universalité de la Providence, sur l'immortalité de l'âme, il pense comme les catholiques, bien que ses raisons n'aient pas toujours de la valeur. Mais il est plus remarquable, quand il s'applique à montrer que le droit est fondé sur la philosophie et qu'il y a une justice essentielle, un code naturel commun à tous les peuples. Sur ce point il devance Grotius et, comme lui, il s'inspire de la philosophie morale de Cicéron.

Rorario (vers 1485-1556) étudia le droit à Padoue, fut légat de Clément VIII et de Paul III, après avoir vécu dans le siècle. Il est signalé parmi les philosophes comme auteur d'un petit traité sur l'intelligence des animaux, écrit d'une façon remarquable, mais qui n'est guère qu'une satire agrémentée de récits et de légendes. L'ouvrage tend à montrer que les hom-

mes sont au-dessous des animaux, comme ayant moins d'intelligence, plus de vices et moins de vertus.

352. **Mazzoni** (1548-1603). — Un philosophe plus sérieux est Mazzoni, né à Césène, d'une famille noble; il fut élevé à Padoue. Sa mémoire était phénoménale. Il fut l'un des fondateurs de l'*Académie della Crusca* (1). Il professa la philosophie à Macerata, à Césène, à Pise et à Rome, fut honoré des villes et des princes, s'attacha au cardinal Aldobrandini, le suivit à Rome et à Ferrare, où il mourut.

Mazzoni s'applique à concilier Aristote et Platon; il est un de ceux qui ont le mieux connu les différences et les ressemblances de ces deux grands philosophes; son amour pour le platonisme est beaucoup plus éclairé que celui de ses prédécesseurs. Il a bien mérité aussi de la philosophie et des lettres par sa *Défense du Dante* et en relevant les beautés philosophiques de la *Divine Comédie*. Signalons encore de lui une sorte de classification des sciences, qu'il ramène toutes aux trois genres de vie : *religieuse*, *contemplative* et *active*.

353. **Nouveaux péripatéticiens**. — Pendant que le platonisme retrouvait tout à coup des sectateurs nombreux et enthousiastes, de nouveaux péripatéticiens reprenaient les théories du Lycée et les interprétaient sans tenir assez compte de la tradition scolastique. Aussi les vit-on souvent professer les erreurs des commentateurs païens ou infidèles d'Aristote, tels qu'Alexandre d'Aphrodise et Averroès. Ce fut même entre ces deux commentateurs célèbres, avec les ten-

(1) Fondée à Florence (1541 et 1582) dans le but d'épurer la langue italienne, de séparer, comme on disait alors, le son (*crusca*) de la farine. Son *Dictionnaire* fait autorité.

dances opposées qu'ils représentent, que se partagèrent la plupart des péripatéticiens de la Renaissance, les uns inclinant vers Alexandre et le sensualisme, les autres vers Averroès et le panthéisme. D'autres cependant évitèrent mieux l'une et l'autre erreur et concilièrent très bien leur raison avec leur foi.

Georges Scholar (Scholarius) ou *Gennade* (mort en 1464). — Le premier est un Grec, né à Constantinople et venu, comme Pléthon, au concile de Florence, mais son adversaire. Il n'adhéra point à l'union des Eglises. Après la prise de Constantinople en 1453, il gagna les bonnes grâces du sultan Mahomet et devint patriarche de Constantinople. Abandonné ensuite des siens, il se démit et se retira dans un monastère.

Gennade soutenait la prééminence d'Aristote sur Platon, mais avec plus de modération que Georges de Trébizonde. Il attaqua vivement Pléthon, en l'accusant de défendre le paganisme, et fit brûler son *Traité des lois* à Constantinople. Il a commenté l'*Isagoge* de Porphyre et une grande partie de l'*Organon ;* il a aussi traduit en grec quelques œuvres des scolastiques latins.

354. **Georges de Trébizonde** (1396-1486) naquit à Chandace (Crète), d'une famille originaire de Trébizonde. Appelé en Italie en 1430 par un noble Vénitien, il enseigna les lettres et la philosophie à Venise, avec un grand succès, fut appelé à Rome par Eugène IV, qui le choisit pour secrétaire et lui confia une chaire. Georges traduisit du grec en latin les œuvres d'Aristote et en commenta plusieurs, en s'inspirant souvent de Cicéron. Dans son *Parallèle de Platon et d'Aristote*, sorte de diatribe contre Platon, à laquelle répondit Bessarion, il réfute Pléthon et lui

reproche de subsituer en quelque sorte le néo-platonisme à la religion chrétienne. Sa gloire fut éclipsée, à partir de 1450, par celle de Laurent Valla et Gaza, celui-ci traducteur plus exact et celui-là critique éminent.

Théodore Gaza ou *Gazis* (1398-1478), né à Thessalonique, vint en Italie, en 1429, lorsque sa ville natale tomba au pouvoir des Turcs, professa le grec à Sienne, se rendit à Ferrare sur l'invitation du duc et y fonda une Académie, qu'il dirigea jusqu'en 1455. Il fut appelé à Rome par Nicolas V et, sur sa demande, traduisit en latin les ouvrages les plus importants des philosophes grecs. Ami de Bessarion, il mourut néanmoins dans un petit bénéfice des Abbruzes et presque dans l'indigence.

Jean Argyropyle (1404-1474), né à Constantinople, enseigna le grec au fils et au petit-fils de Cosme de Médicis. En 1480, il quitta Florence pour Rome, où il occupa une chaire de philosophie. Il contribua lui aussi à faire connaître Aristote, en traduisant plusieurs de ses ouvrages : *de l'Ame*, *l'Organon*, *l'Ethique*. Il était sévère pour Cicéron, considéré comme philosophe.

Rodolphe Agricola (1443-1485), surnommé *Frisius*, était natif de Bafloo, près de Groningue (Frise). Après avoir étudié, dit-on, à Zwoll, sous Thomas à Kempis, il se rendit à Louvain, se perfectionna dans le latin par l'étude de Cicéron et de Quintilien, étudia aussi à Paris, où il resta jusqu'à 32 ans. En 1476, il était à Ferrare, où il profita des libéralités du duc d'Este et des leçons de Gaza. Revenu ensuite dans sa patrie, il se déroba aux honneurs ; de 1481 à 1485, il enseigna à Heidelberg, où il commenta les livres

scientifiques d'Aristote. Son principal ouvrage : *De inventione dialectica* porte, en réalité, sur la rhétorique plutôt que sur la logique. Aussi définit-il la dialectique : l'art de disserter avec probabilité sur toutes choses.

355. **Ange Politien** (1454-1494), de son vrai nom Ange Cino, né à Monte-Pulciano (Toscane), étudia sous Argyropyle et enseigna avec éclat à Florence. Il mourut jeune et déjà comblé d'honneurs. Il est l'auteur de traductions et d'une sorte d'encyclopédie philosophique : le *Panepistemon* ou *le Savant universel.*

Jacques Lefèvre (1455-1537) ou *Lefèvre d'Etaples* étudia à Paris et voyagea en Italie, où il s'instruisit auprès des lettrés de ce temps. Il se distingua lui aussi dans la critique et l'érudition, et devint aussi renommé que Vivès et Erasme. On lui doit des paraphrases ou commentaires d'Aristote ; mais, comme commentateur, il se montre peu fidèle et enclin au scepticisme. Il fut néanmoins le chef d'une sorte d'école de logique péripatéticienne, les *fabristes*. Lefèvre soutint Reuchlin, qui avait été condamné en Sorbonne. Lui-même fut inquiété plusieurs fois pour ses opinions sur la liberté et la grâce et ses commentaires sur les Evangiles; mais il fut protégé par Marguerite de Valois. Elle l'envoya à Nérac, où il mourut en paix.

356. **Péripatéticiens alexandristes.** — Comme on le voit par l'exemple de Lefèvre, les péripatéticiens de la Renaissance se flattaient de mieux connaître Aristote en remontant aux sources et en s'affranchissant des traditions scolastiques. Aussi leur arriva-t-il souvent de mal l'entendre ou d'être incapables de le corriger. D'ailleurs, en repoussant

les commentaires des meilleurs scolastiques, plusieurs des nouveaux péripatéticiens parurent leur substituer ceux d'Alexandre d'Aphrodise ou d'Averroès. Avec le premier, les uns nièrent ou révoquèrent en doute, au point de vue purement philosophique, l'immortalité de l'âme et partant sa spiritualité ; avec le second, les autres regardèrent l'intellect comme unique pour tous les hommes ; les uns et les autres méconnaissaient la providence particulière de Dieu et compromettaient toute religion, comme le remarquait déjà Marsile Ficin.

Pierre Pomponace (1462-1525). — A la tête des alexandristes se place Pierre Pomponace ou *Pomponazzi*, surnommé *Peretto*, à cause de sa petite taille, né à Mantoue d'une famille noble et mort à Bologne. Il étudia la médecine et la philosophie à Padoue et y enseigna, avec éclat, cette dernière science. Dans son ouvrage sur *l'Immortalité des âmes*, il s'efforça de prouver qu'Aristote a nié cette immortalité et qu'elle est indémontrable ; mais il ajoutait qu'elle peut être un objet de foi. Il alla jusqu'à dire, comme plusieurs l'avaient déjà fait, qu'une proposition peut être fausse en philosophie et vraie en théologie ; singulière façon d'accorder ces deux sciences, la foi et la raison. On ne s'étonne guère qu'il fût poursuivi ; mais Bembo le défendit auprès du pape. Il fut refuté par Nifo. D'autre part, sur la question de l'unité et de l'impersonnalité de l'intellect, Pomponace est avec saint Thomas contre Averroès. Mais sur deux autres points importants, qu'il aimait à traiter *(la Providence* dans ses rapports avec le libre arbitre et *le merveilleux)*, il émet encore des opinions singulières. A ses yeux, le libre arbitre serait incompatible philosophiquement avec la Provi-

dence, il serait un simple objet de foi : d'autre part, il essayait d'expliquer les faits merveilleux, enchantements, sorcellerie, etc., par les forces mystérieuses de la nature, celles de l'imagination et des astres. Ce naturalisme ne laissait rien à inventer à certains philosophes modernes, qui admettent enfin les faits merveilleux les plus extraordinaires et les mieux constatés, mais en leur assignant des causes purement physiques ou naturelles. — Un des disciples de Pomponace, *Simon Porta*, montra la même témérité.

357. **Jacques Zabarella** (1533-1589), né à Padoue, d'une famille patricienne, était docteur à vingt ans. A trente et un ans, il était l'une des gloires de l'université de Padoue, florissante depuis le XIIIe siècle. Dédaignant les honneurs, il voulut mourir dans sa chaire, où il défendit le péripatétisme contre les nouveaux averroïstes, sans en excepter son illustre collègue, François Piccolomini. A sa mort, on frappa une médaille en son honneur et la République pensionna une de ses filles. Zabarella a écrit sur toutes les parties de la philosophie ; sa logique eut un grand succès en Italie et en Allemagne ; il se garda des abus du syllogisme et du langage didactique. En psychologie, il émit sur l'âme une opinion analogue à celle de Leibniz et de Rosmini, d'après laquelle l'âme ne serait pas immortelle de sa nature, mais le deviendrait par une sorte d'illumination divine.

Pacius (1550-1625), né à Vicence et mort à Valence (France), apprit de Zabarella la philosophie. Il avait excellé de bonne heure dans les mathématiques, mais s'était adonné ensuite aux langues et particulièrement au grec ; il apprit aussi le droit. Menacé pour ses opinions, il se retira à Genève, puis promena son

humeur inconstante en Allemagne et en France, professant ce qu'il avait appris. Il s'est distingué comme traducteur et on lui doit une édition de l'*Organon*. Pacius était un péripatéticien fervent. Il se passionna aussi pour l'*Art* de Raymond Lulle.

César Cremonini (1550-1631), né à Cento (Modène) enseigna la philosophie pendant 50 ans à Ferrare et à Padoue. Trop dédaigneux de la scolastique de son temps, il s'attacha à Aristote, interprété par Alexandre, au point de sacrifier les dogmes de la foi, s'il faut en croire ses accusateurs. Il est un des principaux de ceux qui compromettaient alors les doctrtnes catholiques, tout en prétendant seulement commenter les philosophes. On lui attribue cette fameuse devise: *Intus ut libet, foris ut moris est.*

358. **Péripatéticiens averroïstes.** — L'averroïsme n'avait pas cessé d'avoir des partisans, malgré les réfutations décisives dont il avait été l'objet au XIIIe siècle, et il releva la tête pendant les temps troublés de la Renaissance, surtout dans l'Université de Padoue, où il domina jusqu'au milieu du XVIIe siècle. Comme nous l'avons vu, en parlant d'Averroès (v. n. 336, etc.) la théorie qui distingue son système est celle de l'unité de l'intellect. Chaque homme serait constitué individuellement par l'âme sensible. Celle-ci serait matérielle comme celle des animaux, quoique plus parfaite, ayant comme elle le sens commun, la mémoire sensible, l'imagination et l'*estimative*, qui, chez l'homme, deviendrait la *cogitative*, faculté la plus élevée, permettant de communiquer immédiatement avec l'intelligence universelle ou la raison impersonnelle, et de la rendre présente et agissante en nous. La théorie d'Averroès, on le voit aussitôt,

supprime l'immortalité individuelle, comme la supprimait la théorie sensualiste d'Alexandre d'Aphrodise, et de plus elle induit au panthéïsme. Il n'est donc pas étonnant que l'Eglise ait toujours combattu l'averroïsme et que plusieurs de ses partisans aient compté parmi les pires ennemis du dogme chrétien. Mais beaucoup de philosophes, tout en étant averroïstes par les tendances, ne poussaient pas leur système jusqu'à ses dernières conséquences. Voici les principaux :

Nicolas Vernias professa à Padoue dans les trente dernières années du xve siècle. Après avoir enseigné la théorie psychologique d'Averroès, il revint au dogme chrétien de l'immortalité individuelle.

Alexandre Achillini professait aussi l'averroïsme, à Bologne et à Padoue, vers la même époque, mais avec des réserves sur l'immortalité de l'âme. Très habile dialecticien, il discuta avec succès contre Pomponace.

Zimara, mort en 1532, à Padoue, enseigna la philosophie dans cette ville et la théologie à Naples. Il fut un de ceux qui propagèrent le plus l'averroïsme. Son principal ouvrage est consacré à la justification d'Aristote et d'Averroès, qu'il ne sépare point : *Tabulæ et dilucidationes in dicta Aristotelis et Averrois recognita et expurgata.* En médecine, il allia les doctrines d'Aristote à l'alchimie, à l'astrologie, comme l'ont fait souvent les Arabes. Son fils *Théophile* a publié un commentaire sur le traité de l'*Ame* d'Aristote.

Nicolas Nifo ou *Niphus* (1473-1546), né en Calabre, disciple de Vernias et aussi de Pomponace, revint comme le premier à la doctrine chrétienne et

réfuta même le second. Il interpréta Aristote et composa beaucoup d'ouvrages. Ses traités politiques ressemblent au *Prince* de Machiavel.

Césalpin ou *Cesalpini* (1519-1603) né à Arezzo (Toscane), attaqua les scolastiques, enseigna la philosophie et la médecine à Pise et à Rome, devint le médecin de Clément VIII en 1592. Césalpin a pressenti la découverte de Harvey et décrit la circulation pulmonaire ; le premier il créa un système de botanique d'après la forme de la fleur et du fruit et le nombre des graines; il classa aussi les métaux d'une façon remarquable. Dans ses *Questions péripatéticiennes*, il professe une métaphysique trop équivoque, sinon toujours fausse; il enseigne que même les animaux supérieurs pourraient être produits par l'action de la chaleur du soleil sur certaines matières. En psychologie, il met l'âme dans le cœur, qu'il regarde comme le siège des sensations. Il repousse la magie et la sorcellerie comme des extravagances. Plusieurs l'ont accusé d'athéisme; il paraît incliner plutôt, avec les averroïstes conséquents, vers le panthéisme, appelant Dieu l'âme universelle.

359. **Deux panthéistes : Bruno et Vanini.** — Avec Bruno (1) et Vanini, l'averroïsme tourne décidément au panthéisme et cherche, en outre, à justifier les plus graves désordres dans les mœurs comme dans la pensée.

(1) Voir, entre une foule d'écrits publiés sur Bruno, à l'occasion de l'érection scandaleuse de sa statue à Rome, au *Champ des Fleurs*, deux articles bien différents : *Jourdain Bruno*, par le P. Belon (*La Controverse et le Contemporain*, 1888, avril) et *Travaux récents sur Giordiano Bruno*, par P. Gauthiez (*Revue phil.* 1889, oct.).

Giordano Bruno (1548-1600) naquit à Nole, dans le royaume de Naples, pays de Campanella et de Vanini, comme aussi de saint Thomas. Vers l'âge de 30 ans, et peut-être avant sa profession, il quitta l'Ordre de Saint-Dominique, où il était entré, et promena partout son esprit inquiet et ses talents, qui étaient aussi remarquables que variés. A Gênes, à Milan, à Venise, à Nice, ses opinions scandalisent et il est obligé de fuir ; à Genève, chez les calvinistes, il n'est pas plus heureux ; il cherche aussi à propager ses idées à Lyon, à Toulouse, à Paris, où Henri III le protège. Il commence alors à publier ses ouvrages, tout empreints de panthéisme et de rationalisme. A Londres où il se rend ensuite, il obtient des succès et il est même admis à la cour d'Elisabeth ; mais, forcé de repartir, il revient à Paris, puis pénétre en Allemagne, séjourne à Wittemberg, visite Prague, Francfort-sur-le-Mein et y rencontre un noble Vénitien, Mocenigo, auquel il s'attache et avec lequel il rentre en Italie. Mais à Venise, ses idées lui aliènent Mocenigo lui-même ; il est dénoncé et arrêté en 1592. Sa captivité et son procès durèrent huit ans ; il fut condamné au feu comme apostat et hérétique et peut-être brûlé à Rome, car on doute encore que la sentence ait été exécutée. La libre pensée contemporaine a voulu le transformer en héros ; mais il n'en reste pas moins un apostat, et sa philosophie est de celles contre lesquelles une société chrétienne a le droit et le devoir de se défendre.

Bruno a écrit beaucoup d'ouvrages : les uns, sur la philosophie de son temps et contre la scolastique ; les autres, sur le système de Lulle, dont il faisait le plus grand cas ; d'autres enfin sur son propre système.

Toute sa philosophie aboutit au panthéisme, ou plutôt elle en naît spontanément. Elle a des traits de ressemblance avec le néo-platonisme, le pythagorisme et l'averroïsme. Selon Bruno, Dieu est la monade primitive et aussi l'essence de toutes choses, l'âme universelle du monde. L'Univers est éternel et infini ; tout vit dans la nature et tout peut se transformer en tout. En psychologie, il distingue, au-dessus des sens et de la raison, une faculté supérieure, l'entendement, qui atteint la monade ou l'essence suprême et universelle ; la matière n'est que la manifestation extérieure ou l'expansion de cette essence ; la pensée est comme sa concentration. On voit aussitôt l'analogie de ces idées avec les formes les plus connues du panthéisme et certains systèmes récents, tels que le darwinisme et le monisme matérialiste. On s'explique donc que Bruno ait été regardé comme un initiateur : Descartes lui aurait emprunté le doute méthodique, le principe de l'évidence opposé à celui de l'autorité, l'hypothèse des tourbillons et de l'infinité de l'espace ; Spinosa, la consubstantialité de Dieu et du monde ; Leibniz, l'hypothèse des monades et l'optimisme ; Schelling, le principe de l'identité des choses et de la pensée. Il serait facile aussi de retrouver dans les œuvres de Bruno les principes du système de M. Spencer. Mais il ne faut pas oublier que Bruno lui-même n'a fait que résumer ou retrouver les hardiesses de panthéistes plus anciens que lui. Dès l'origine de l'histoire et chez plusieurs peuples, des panthéistes mystiques et enthousiastes ont ébauché ces concepts grandioses à beaucoup d'égards, mais extravagants.

Vanini (1585-1619). — L'averroïste et le pan-

théiste qui commit alors, avec Bruno, les plus grands écarts et concentra, pour ainsi dire, les pires erreurs de ses contemporains, est Lucilius ou Jules César Vanini, né à Naples, d'une mère espagnole. Esprit léger et inquiet, il voyagea en Europe après avoir étudié à Paris, fut suspecté de mœurs infâmes et accusé de corrompre la jeunesse. Le parlement de Toulouse le condamna, après un long procès et des débats contradictoires, comme coupable d'athéisme; il subit la rigueur des lois du temps et fut brûlé après avoir été traîné sur la claie et avoir eu la langue arrachée. Malgré ses protestations de christianisme, Vanini soutenait des opinions qui ruinaient toute religion et toute morale comme toute philosophie; il admettait l'éternité du monde et le regardait comme ayant son mouvement par lui-même; il faisait dépendre la vertu et le vice du tempérament et du milieu et refusait de se prononcer sur l'immortalité de l'âme.

360. **Autres péripatéticiens**. — Les péripatéticiens suivants surent mieux se garder des erreurs condamnées par l'Eglise :

Contarini (1483-1542) naquit à Venise et étudia sous Pomponace; mais il réfuta son maître et mérita même ses éloges, en démontrant philosophiquement l'immortalité de l'âme. Il fut envoyé par le pape à la diète de Ratisbonne, où il essaya vainement de ramener les protestants, et mourut cardinal.

Marta (XVIe s.), né à Naples, devint docteur en l'un et l'autre droit, professeur à Naples et à Bénévent. Il soutint, contre Pomponace et Alexandre d'Aphrodise, qu'Aristote a enseigné l'immortalité de l'âme. Il se garda également des erreurs d'Averroès. En physique, il combattit Télésio.

Alexandre Piccolomini (1508-1578) naquit à Sienne, d'une illustre famille, qui a donné à l'Eglise les papes Pie II et Pie III. Il enseigna la philosophie péripatéticienne en langue vulgaire, à Padoue et à Rome, malgré les oppositions et les scandales qu'il souleva. Son Cours de philosophie rappelle assez le plan de traités de philosophie plus récents. Piccolomini était aussi un poète et un érudit. — Son parent François (1520-1604) professa la philosophie à Sienne, à Pérouse et à Padoue. Il eut des querelles avec Zabarella. Ses ouvrages portent particulièrement sur la morale du péripatétisme.

Pernumia (XVIe s.), né à Padoue, est l'auteur d'une *Philosophie naturelle*, où le premier il a réuni en un seul traité ce qu'Aristote et ses commentateurs avaient dit sur la matière. Il penche peut-être vers le réalisme; mais il reproche cependant à Scot d'avoir soutenu que la matière peut exister sans la forme.

Ginès (ou Genesio) *de Sepulveda* (1490-1573), né à Pozo-Blanco (Cordoue), étudia sous Pomponace, mais sans partager sa doctrine. Il séjourna à Bologne, puis se rendit à Rome, à Naples, à Gênes et devint historiographe de Charles-Quint. Ginès soutint la cause du libre arbitre contre Luther; mais il fut moins heureux sur la politique. Son aristotélisme lui fit méconnaître les droits de l'humanité et il estima, tout en n'osant donner son sentiment que comme une opinion, que la guerre contre les Indiens était licite et qu'ils pouvaient être réduits par la force en esclavage. Barthélemy Las Casas le défia de soutenir cette doctrine devant la cour (1550). Celle-ci ne prononça pas entre les deux champions; mais les Académies de

Salamanque et d'Alcala se déclarèrent contre Sepulveda. Il quitta la cour et se retira à la campagne, où il mourut. Ces opinions inhumaines expliquent trop bien certains excès commis de bonne foi par les Espagnols dans le nouveau monde.

Joachim Périon (1517-1559), né à Cormery (Touraine), bénédictin, professa, dit-on, à l'Université de Paris. Il défendit le péripatétisme contre Ramus et tâcha de concilier les esprits. Il s'appliqua avec succès à traduire Aristote d'une manière élégante et fut l'un des écrivains les plus féconds de cette époque.

Jacques Carpentier ou *Charpentier* (1524-1574), né à Clermont, en Beauvaisis, étudia la philosophie à Paris, où il devint même recteur, se distingua dans les mathématiques et la médecine et fut nommé médecin de Charles IX. Il s'opposa énergiquement aux réformes subversives proposées par Ramus et défendit le péripatétisme tel qu'on l'enseignait alors. On a prétendu qu'il ne fut pas étranger au meurtre de Ramus, qui fut massacré par les étudiants, lors de la Saint-Barthélemy. Son ouvrage le plus remarquable est une traduction, avec commentaires, du petit traité d'Alcinoüs (1) sur le système de Platon. Cet ouvrage est entremêlé de curieuses dissertations.

361. **Lettrés et philosophes hostiles à la scolastique.** — Ce qui caractérise la Renaissance, ce n'est pas seulement le goût, souvent exclusif, des

(1) Alcinoüs, philosophe peu connu de l'école d'Alexandrie, florissait au premier siècle de notre ère. L'un des premiers il mêla ensemble le platonisme, l'aristotélisme et les idées orientales. Son *Introduction à la philosophie de Platon*, est un résumé de cette philosophie; il contient, en outre, une démonologie complète.

belles-lettres et surtout des lettres païennes, c'est encore trop souvent l'opposition passionnée à toute philosophie sérieuse, profonde, et par conséquent à la scolastique. On ne peut s'imaginer quel mépris et quels sarcasmes certains auteurs de la Renaissance lui ont prodigués. Ils en vinrent à ce point que cette hostilité même est la caractéristique de leur esprit. Citons parmi eux :

Mario Nizzoli ou *Marius Nizolius* (xve s.), né à Bersello ou Brescello (Modène), auteur de l'*Antibarbarus*, où il attaque Aristote pour mieux discréditer les scolastiques. Il voyait toute la philosophie dans une grammaire bien faite et prétendait, au moyen de celle-ci, réfuter toutes les thèses de l'école. Leibniz a réédité son ouvrage *Des vrais principes*. Il s'attaque aux réalistes scolastiques, mais confond parmi eux Albert le Grand et saint Thomas.

Ermolao Barbaro ou *Hermolaüs Barbarus* (1454-1493), né à Venise, d'une noble famille, mourut de la peste, à Rome, jeune encore, mais célèbre déjà par ses travaux d'érudition sur Pline, Dioscoride, Aristote et Thémiste. Il est un de ceux qui ont le plus contribué à détourner les esprits de l'étude des scolastiques. On doit le compter cependant parmi les interprètes d'Aristote.

Laurent Valla (1406-1457), né à Rome d'une famille originaire de Plaisance, était le fils d'un avocat consistorial près du Saint-Siège. Il se distingua dans les lettres et notamment par son traité des *Elégances de la langue latine*, qui fut tant admiré d'Erasme; mais il s'attacha avec passion à discréditer Aristote, notamment dans son écrit : *de Dialectica contra Aristotelicos*. Parmi ses autres ouvrages, nous en re-

marquerons deux, qui intéressent la philosophie : *de Libertate arbitrii; de Voluptate et vero bono.* Valla rejette la morale aristotélicienne, tout en exaltant la morale chrétienne; il insiste sur le rôle et la puissance de la volonté. Mais sa philosophie, toute pratique, manque de profondeur. Il attribue aux animaux la volonté et le choix.

Ajoutons qu'il est un de ceux qui ont le plus manqué de mesure dans leurs polémiques (1). La Renaissance, œuvre pourtant des humanistes, n'avait que trop mis à la mode les excès de langage et de plume. Valla se fit bannir de Rome pour avoir attaqué le clergé et contesté la donation de Constantin; mais Alphonse V, roi d'Aragon et de Naples, l'accueillit et le protégea, et Nicolas V le rappela ensuite à Rome et le fit son secrétaire. Valla mourut à Naples comblé d'honneurs, après avoir enseigné les humanités dans les principales villes d'Italie.

Thomeus (1457-1533), né à Venise d'une famille grecque originaire d'Epire, étudia les lettres sous Chalcondyle, réfugié de Byzance, et la scolastique sous Cajétan; mais il prit celle-ci en dégoût et lui préféra une interprétation libre et personnelle d'Aristote. Il professa la médecine et la logique à l'Université de Padoue, interprétant avec éclat Aristote, Gallien et autres philosophes grecs; il tomba même dans une sorte de mysticisme analogue à celui des platoniciens. Mais ce qui le distingue surtout, c'est

(1) L'auteur des *Elégances* traitait Poggio, son principal adversaire, d'homme bestial, de calomniateur infâme, de chef de brigands et de barbares. Il est vrai que Poggio disait, de son côté, que Valla avait un cloaque pour estomac. (Cf. Gonzalez, (*Hist. de la phil.*)

son aversion pour les *Sommes* et les *Traités* de scolastique, qu'il compare à des citernes crevassées. Thomeus était l'ami de Reuchlin, qui prononça son oraison funèbre.

Erasme (1467-1536), dont le nom est la traduction grecque de *Désiré*, était fils naturel; il naquit à Rotterdam, entra pour quelque temps au couvent de Stein, eut l'occasion d'étudier à Paris et de visiter l'Angleterre. En 1506, il prit le grade de docteur à Turin; puis il retourna en Angleterre, dut quitter ce pays, et, sollicité par divers souverains, préféra vivre dans l'indépendance. Il s'établit à Bâle, puis à Fribourg, et revint mourir à Bâle. Erasme est l'auteur des *Adages* et de l'*Eloge de la folie*. Il excella comme humaniste et parut trop hésiter entre le catholicisme et la Réforme. Comme tant d'autres beaux esprits, il n'épargna point ses invectives contre la scolastique et parut se venger ainsi de son incapacité philosophique.

Erasme fit de fréquents séjours à Louvain et y refusa même une chaire en 1502. Il contribua du moins à l'érection du collège des Trois-Langues (1517) où l'on enseignait le latin, le grec et l'hébreu. Cette institution fut imitée en France par François I[er], qui créa le Collège royal; en Espagne, par Ximénès, et en Angleterre. Elle provoqua, à Louvain, une culture intense de l'éloquence et de la philologie. L'œuvre d'Erasme fut continuée par Martin van Dorp (1485-1525) qui fut recteur de l'Université de Louvain en 1523, par Vivier, etc. (V. nº 369) (1).

(1) V. de Wulf, *Hist. de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas.*

362. **Pierre Ramus** ou *de la Ramée* (1515-72) naquit dans la pauvreté et se fit domestique au collège de Navarre pour y étudier ; ce qui ne l'empêcha pas plus tard d'être nommé par Henri II professeur au Collège de France. Il attaqua de bonne heure la logique et l'autorité d'Aristote, avec une intempérance que ne justifiaient pas les abus dont elles étaient l'occasion. Il osa soutenir ce paradoxe, que rien de ce qu'a enseigné Aristote n'est vrai. Ramus était épris de platonisme et fort versé dans toutes les connaissances, particulièrement dans les mathématiques ; il excellait dans l'éloquence. Malheureusement il tomba dans le calvinisme et périt à la Saint-Barthélemy. Tout en combattant sans merci la logique d'Aristote, Ramus avait composé lui-même une nouvelle logique et s'était fait le promoteur ardent de grandes réformes dans l'enseignement. De là ses succès, comme aussi les oppositions passionnées qu'il souleva. Le *ramisme* survécut à son auteur et fut enseigné longtemps dans plusieurs universités, en particulier les universités protestantes. Ramus ramenait toute la logique aux idées, aux jugements, aux raisonnements et à la méthode, comme le fit plus tard Port-Royal. C'était la simplifier, mais aussi l'amoindrir singulièrement.

François Patrizzi (1529-97), né à Clissa (Dalmatie), connut, dans son enfance, la plus affreuse misère. Obligé de servir les autres et de changer de maître, il voyagea dans l'Archipel, en Asie, en Espagne, en France ; il passa sept années à Chypre. Heureusement l'évêque de Chypre, Mocenigo, le protégea et l'emmena avec lui à Venise. Il étudia à Padoue, y donna des leçons particulières, puis obtint du duc de Ferrare une chaire de philosophie. Clément VIII l'appela

à Rome pour y occuper une chaire bien rétribuée. Ce furent des péripatéticiens qui firent sa fortune; ce qui ne l'empêcha point de devenir un ennemi acharné d'Aristote, qu'il traita même de plagiaire et de faussaire, l'accusant, en outre, d'ingratitude envers Platon et de mauvaises mœurs, et supposant gratuitement qu'il aurait fourni à Antipater du poison pour tuer Alexandre. Ce qui est plus sérieux, c'est sa discussion de l'authenticité des œuvres d'Aristote : il conclut généralement pour la négative. La critique qu'il fait de la philosophie de la nature selon Aristote, mérite aussi quelque attention.

Quant à la philosophie de Patrizzi lui-même, c'est un mélange de néo-platonisme et de naturalisme ; il se montre platonicien enthousiaste et admirateur de la philosophie égyptienne, hermétique, chaldéenne. Pour ne relever qu'un point, il fait de l'espace le premier effet universel de Dieu, et comme l'unité (on pourrait peut-être dire le genre) des corps et des esprits, du fini et de l'infini. Voilà qui se concilie difficilement avec une métaphysique chrétienne. Patrizzi aurait dû s'en apercevoir, au lieu d'alléguer la prétendue incompatibilité de l'aristotélisme et du christianisme.

363. **Philosophie et sciences.** — A côté des humanistes enivrés de leur talent, qui opposaient les lettres aux études philosophiques au lieu de les unir et de faire valoir les unes par les autres, il faut signaler les savants qui, de leur côté, provoquaient trop souvent le divorce de la philosophie et de la science. Nous devons dire, à leur décharge, que l'aristotélisme était insuffisant au point de vue des sciences physiques : sous ce rapport, la philosophie

d'Aristote n'était pas à continuer, mais à refaire. Le progrès des sciences s'accomplit donc malheureusement en dehors de la scolastique et fut naturellement interprété contre elle. Cependant nous constaterons, à l'avantage des savants sur les humanistes de la Renaissance, que les plus célèbres d'entre eux, sinon tous, professèrent pour les vérités chrétiennes le plus grand respect et le plus sincère attachement : tant il est vrai que si un savoir superficiel éloigne de la religion, une science plus profonde y ramène naturellement (1).

Copernic (1472-1543). — A la tête de ces esprits scientifiques se place le chanoine Copernic, né à Thorn, célèbre par le système auquel il donna son nom et qu'il présenta modestement comme une hypothèse. Loin d'être repoussé par l'Eglise, à son apparition, le système de Copernic fut accueilli avec bienveillance; le pape lui-même accepta la dédicace de l'ouvrage : *De revolutionibus orbium celestium libri IV*. Plus tard le même système, repris par Galilée, mais présenté avec hardiesse, à l'encontre de toutes les idées reçues, et appuyé, en outre, sur de mauvaises raisons, souleva de vives oppositions et attira de graves difficultés à son auteur. Quant à Copernic, s'il douta vraiment de son système, il fut sage de le présenter comme une hypothèse; et, s'il n'en douta point (c'est l'opinion de Gassendi et de Humboldt), il fut prudent de ne pas heurter les préjugés de son temps, mais de laisser à la vérité le temps de s'imposer peu à peu aux esprits.

Télésio (1508-1588), né à Cosenza, fonda dans sa

(1) Voir Valson, *les Savants illustres*.

ville natale une académie des sciences physiques. Il répudia les vues d'Aristote sur la constitution des corps, pour leur en substituer d'autres qui ne sont pas meilleures, et rappellent celles des naturalistes de Milet. Télésio, en effet, assigne aux choses comme principes : la matière, la chaleur et le froid ; la chaleur et le froid différencieraient les choses ; la chaleur serait antérieure, de sa nature, au mouvement. En psychologie, il rattache la vie à la chaleur universelle et cosmique. Cette chaleur est plus ou moins subtile : de là les degrés de la vie. Les sens extérieurs sont des modes du tact et toute sensation est ramenée au mouvement ; l'intelligence elle-même est ramenée à la sensation. Télésio admet ensuite une âme spirituelle, créée de Dieu, mais c'est pour ne pas rompre avec le christianisme ; car les tendances de sa psychologie sont matérialistes.

Muti (né vers 1550) compatriote et partisan de Télésio, se montra l'adversaire acharné d'Aristote.

Laguna (1499-1560) naquit à Ségovie, devint médecin de Charles-Quint. Il était versé dans les lettres et la philosophie, comme dans les sciences physiques et naturelles. Il traduisit en castillan et annota les œuvres de Dioscoride. On lui doit aussi un traité d'anatomie. Malgré ses rapports avec les protestants dans ses nombreux voyages, il se montra toujours chrétien sincère et ardent.

Jean Huarte (fin du XVI[e] s.). né à Saint-Jean-Pied-de-Port, est l'auteur d'un *Examen des esprits propres aux sciences*, qui fut traduit en plusieurs langues. Il y montre, en l'exagérant, l'influence du milieu, des aliments, de la complexion, sur l'esprit, les talents, la vertu. Les physiologistes déterministes

de notre temps ont poursuivi les mêmes études et développé les mêmes conclusions.

Gomez Pereira fut le médecin de Philippe II, comme Laguna l'avait été de Charles-Quint. Il combattit les idées d'Aristote, sur la vie et la sensation, c'est-à-dire ce qu'il y a de moins contestable dans la philosophie péripatéticienne. Il prétendit notamment que nous ne sentons que les modifications de nos propres organes, comme l'ont soutenu plus tard Descartes, Locke et Kant.

Oliva Sabuco montra la même indépendance dans sa *Nouvelle Philosophie*, mais sans substituer de meilleures théories à celles qu'il combattait.

Michel Servet (1509-1553), né en Aragon, étudia le droit à Toulouse, la médecine à Paris, et promena son esprit enthousiaste et inquiet dans une grande partie de l'Europe. Malheureusement il discuta témérairement sur la Trinité et les autres mystères de la religion et soutint une sorte de panthéisme émanatiste ; ce qui souleva contre lui les protestants aussi bien que les catholiques. Dénoncé au cardinal de Tournon, il s'enfuit à Genève, où Calvin le fit torturer et brûler. Les protestants les plus célèbres félicitèrent Calvin de cette exécution. Comme savant, Michel Servet publia et annota la géographie de Ptolémée ; il paraît avoir soupçonné le phénomène de la circulation du sang et les véritables fonctions des poumons et des ventricules du cœur.

364. **Galilée** (1564-1642) et **Képler** (1571-1630). — Ici nous ajouterons encore les grands noms de Galilée et de Képler, bien qu'ils appartiennent au XVIIe siècle, non moins peut-être qu'au XVIe. Galilée naquit à Pise, continua les travaux de Copernic, dé-

couvrit les lois de la pesanteur. Dès 1604, il se fit le défenseur du système de Copernic, qui malheureusement ne trouvait pas de partisans dans les écoles, où régnaient les préjugés aristotéliciens de l'immobilité de la terre et de l'incorruptibilité des cieux. Dénoncé à Rome, Galilée fut condamné en 1616. Loin de renoncer à ses idées, il publia, en 1631, ses fameux *Dialogues ;* condamné de nouveau en 1633, il dut abjurer. Mais, malgré ces condamnations, qui furent provoquées par ses témérités de conduite, plus encore que par ses idées elles-mêmes, Galilée fut toujours entouré de grands égards ; il vécut comblé de biens et d'honneurs. Longtemps tenues en échec (1), les idées coperniciennes s'accréditèrent cependant, à mesure que la science progressait ; les malentendus et les préjugés se dissipèrent, on comprit enfin généralement que ces questions étaient étrangères à la foi plus encore qu'à la philosophie elle-même, et, lorsque se produisirent les découvertes de Newton, la victoire du nouveau système fut complète. Les idées et les travaux de Galilée n'intéressent guère que les sciences, bien que son nom soit souvent mêlé à l'histoire de la philosophie.

Kèpler eut plus à souffrir que Galilée des préjugés de ses coreligionaires, et il mérite, mieux que Galilée encore, une place dans cette histoire, à cause de l'esprit philosophique qui inspira tous ses travaux et des vues synthétiques dont s'éclairèrent toutes ses découvertes. C'est de lui qu'on peut dire qu'il fut l'apôtre et le martyr de la science. Il naquit

(1) Voir, par exemple, les péripéties de la lutte entre les coperniciens et leurs adversaires dans l'ouvrage de l'abbé Monchamp, *Galilée et la Belgique* (1894).

à Weil (Wurtemberg) d'une famille noble et pauvre. Son père, qui fut capitaine sous le duc d'Albe, périt dans une bataille contre les Turcs. Képler étudia au cloître de Maulbrunn, puis à l'université protestante de Tubingue. Destiné d'abord à la théologie, il tomba providentiellement sous la direction d'un professeur de mathématiques et d'astronomie, Mæstlin, celui-là même qui, dans un voyage en Italie, avait gagné Galilée aux idées de Copernic. En 1597, étant professeur de géométrie à Graetz, Képler publia son *Prodrome* ou *Mystère cosmographique*, qui aurait attiré sur lui les foudres des théologiens de Tubingue, si le duc de Wurtemberg ne l'avait protégé. Néanmoins sa doctrine fut déclarée incompatible avec l'Ecriture. Ces tracasseries lui firent accepter, en 1600, l'invitation que l'empereur catholique Rodolphe II lui adressait par Tycho-Brahé, de venir à Prague travailler aux *Tables Rodolphines*. Mais Tycho-Brahé n'était point copernicien ; et Képler, privé de ses honoraires par suite des malheurs de la guerre, finit par éprouver bien des déboires. Il se retira alors au collège de Linz, où il fut persécuté par ses propres coreligionnaires, parce qu'ils voulaient se l'associer contre les calvinistes. Ajoutons qu'il avait eu la douleur de voir sa femme frappée de démence et qu'il dut un peu plus tard aller au secours de sa mère, accusée de sorcellerie. Il mourut, alors qu'il venait de se rendre à la diète de Ratisbonne, pour réclamer les arrérages de son traitement.

Outre le *Prodrome*, Képler a composé une quarantaine d'ouvrages, qui touchent à tous les objets et attestent à la fois son esprit d'observation et son enthousiasme, son zèle pour la science et sa piété. Son âme,

en effet, est profondément religieuse. Selon lui, toute étude se rattache à la philosophie, et celle-ci aboutit à la connaissance de la Cause première. Prier, aimer, adorer Dieu, c'est la meilleure préparation aux travaux scientifiques. Képler paraît même dépasser la juste mesure, en confondant la religion et la philosophie. Mais ce dont il faut convenir avec lui, c'est que le savant doit chercher partout, dans la nature, la trace des attributs et des perfections de Dieu. Il affirme donc les causes finales et s'en inspire constamment dans ses recherches. Admirateur de Platon et de Pythagore, il veut combiner la physique et la morale, les mathématiques et la métaphysique. Il veut que la philosophie embrasse également la connaissance de la nature, celle de l'âme et celle de Dieu; il veut qu'elle soit pratique autant que spéculative, et que toute connaissance se tourne en prière.

Cet esprit de synthèse et cette tendance mystique s'affirment notamment dans un de ses ouvrages : *l'Harmonique du monde* (1619). Selon lui, tout se tient et tout s'enchaîne dans la création : elle constitue un concert, où rentrent à la fois les esprits et les corps; tout est vivant et animé; les astres eux-mêmes ont une âme; de même aussi la terre. A son tour, le soleil est comme le foyer de la raison la plus pure, le symbole parfait de la divinité, etc. Ce sont là des idées que nous avons rencontrées souvent et dans diverses écoles. Elles ne sont justes qu'en partie et à la condition d'être bien interprétées; mais elles confinent à un mysticisme faux et à un naturalisme panthéistique.

365. **Philosophes mystiques et naturalistes.** — Nous devons maintenant faire connaître

une école de philosophes qui allièrent d'une façon étrange l'étude de la nature avec la recherche de l'extraordinaire, du mystique et du merveilleux parfois le plus extravagant. Leur exemple montre que le goût des sciences, s'il est mal dirigé, peut aboutir bien vite à la superstition.

Paracelse (1493-1541), naquit à Einsiedlen, près de Zurich, et s'adonna de bonne heure à l'étude des sciences; il parcourut une grande partie de l'Europe pour écouter les médecins les plus célèbres de son temps ; lui-même écrivit de nombreux ouvrages sur la médecine, l'alchimie, le macrocosme et le microcosme, c'est-à-dire sur l'univers et l'homme. Il attribuait une grande influence aux astres sur les germes terrestres, comme aussi sur le cerveau humain, et, par là même, sur toute la personne. Il conciliait cette influence avec le libre arbitre, qui en disposerait par l'imagination, dans une certaine mesure. Paracelse est spiritualiste ; il regarde l'âme comme antérieure à la matière ; il suppose même que non seulement elle survit au corps qu'elle anime, mais encore qu'elle s'en forme un autre avec des qualités semblables ou supérieures. Il adhère donc au platonisme, aux théories de la métempsycose ; il y ajoute un christianisme mal compris et les superstitions de l'astrologie judiciaire. Le tout compose la philosophie *hermétique*, qui a trouvé des partisans à toutes les époques.

En somme, Paracelse était un illuminé autant qu'un savant. On en jugera par cette théorie des rêves : « Dans le rêve, dit-il, l'homme vit comme les plantes, seulement de la vie soit du corps élémentaire, soit du corps sidérique, sans l'action de son esprit particulier comme homme. Si le corps sidérique domine, alors,

insensible à la vie élémentaire qui sommeille, il a commerce avec les étoiles ; dans ce cas, les rêves se composent de manifestations venues des astres, remplies de science mystérieuse et d'inspirations; si, au contraire, le corps élémentaire domine, alors repose le corps sidérique, et les songes ont lieu selon les convoitises de la chair » (1). Paracelse mourut, à 48 ans, à l'hôpital de Salzbourg, bien qu'il fût en possession, disait-il, d'un remède de longue vie. Une des idées raisonnables qu'il a émises, c'est que *les semblables sont guéris par les semblables*, plutôt que par les contraires. Le traitement de certaines maladies par le vaccin et, en général, l'homéopathie peuvent se prévaloir de ce principe.

366. **Cardan** (1501-1576), né à Pavie, y suivit les cours de l'Université et expliqua lui-même, à vingt-deux ans, les *Eléments d'Euclide ;* il prit ensuite, à Padoue, le titre de docteur en médecine. Il fut emprisonné quelque temps à Bologne, en 1570, on ne sait pour quel motif, et eut la douleur de voir ses propres enfants mériter l'échafaud ou la prison. Lui-même, malgré son incroyable vanité, se déclarait enclin naturellement à tous les vices. Cardan poussa aussi loin que Paracelse les prétentions scientifiques et les superstitions extravagantes. Il osa même tirer l'horoscope de Jésus-Christ. On ne s'étonnera point qu'il ait été accusé d'impiété et d'athéisme. Au point de vue philosophique, il paraît avoir admis, en certains endroits de ses ouvrages, l'âme universelle du monde, telle que la proposait Averroès ; il prétendait aussi expliquer tous les phénomènes par la sympathie

(1) Cité par Bouchitté, dans le *Dictionn. des sciences phil.*

et l'antipathie, analogues à l'amitié et à la discorde imaginées par Empédocle. Mais Cardan n'est point toujours d'accord avec lui-même.

Robert Fludd (1574-1637) ou *Robertus de fluctibus*, né dans le comté de Kent, sous le règne d'Elisabeth, étudia et pratiqua lui aussi la médecine et soutint les mêmes idées superstitieuses, empruntées à la cabale et au néo-platonisme.

Il eut le triste mérite de former de toutes ces extravagances une sorte de système panthéistique. Son principal ouvrage a pour titre : *Utriusque cosmi metaphysica*, *physica atque technica historia* (1619). Gassendi, Mersenne, Képler ne dédaignèrent pas de le réfuter. Robert Fludd était affilié aux Rose-Croix.

367. **J.-B. Van Helmont** (1577-1644). — Ce médecin et chimiste célèbre mourut dans le sein de l'Eglise, après avoir mené une vie remplie de vicissitudes et rétracté quelques erreurs incompatibles avec la foi. Il était né à Bruxelles, de deux anciennes familles, les Mérode et les Stassart. Il professa d'abord la chirurgie à Louvain, puis s'adonna à la science hermétique et prétendit être instruit par Dieu même, dans l'extase. Mais les idées qu'il professa méritent d'être remarquées, malgré ce caractère chimérique.

Van Helmont s'efforce d'allier, dans sa méthode, deux choses inconciliables : l'illuminisme et l'observation, un mysticisme absurde et l'expérience. Il prétend que la révélation ou l'extase doit achever la connaissance commencée par la recherche expérimentale : il relève ainsi des Paracelse, des Cardan, des Cornelius Agrippa et des cabalistes. Grâce à cette étrange méthode, il arrive à se persuader que toute

la nature est intelligente et animée. Mais, au lieu de ne voir partout qu'une seule âme, ce qui entraîne le panthéisme, Van Helmont multiplie les agents spirituels. Il reconnaît Dieu comme distinct de l'univers et admet la création; puis il suppose différents principes, dont les combinaisons offriraient toutes les réalités que nous voyons. Ces principes sont : les *éléments*, les *archées*, les *ferments*, les *blas* (*blasen*, souffler) et les *âmes*. Les *éléments* sont l'eau et l'air, créés avant le ciel et la terre. Les *archées* sont des causes efficientes, des formes actives et substantielles. Il y en a pour les animaux, les plantes et les minéraux. Dans le corps, il y a un archée particulier pour chaque partie de l'organisme, et tous obéissent à un archée supérieur. Les archées ne sont pas libres; ils sont excités par les *ferments*, qui se diversifient, eux aussi, selon les espèces de corps, d'animaux et de plantes. A leur tour, les *blas* sont les principes des mouvements spontanés et varient selon les corps doués de ces mouvements : astres, corps humain, etc. Dans l'homme, il y a un blas naturel et un blas libre ou la volonté. Or le blas humain est sous la dépendance de celui des astres, ce qui permet de prédire l'avenir. Enfin, au-dessus des principes précédents, il y a les *âmes :* l'âme sensitive commune à l'homme et à l'animal, et l'âme intellectuelle ou l'esprit. Les végétaux et les minéraux ont des archées, mais non des âmes; ils ne vivent donc pas. L'homme, avant sa chute, n'avait qu'une âme spirituelle, supérieure; après sa chute, il a reçu, en outre, une âme sensitive et mortelle, siège de l'erreur et des passions : c'est elle qui nous oblige à chercher la vérité par le raisonnement, au lieu de la trouver par intuition. Elle commande,

en nous, à l'archée central, et celui-ci aux archées secondaires.

Inutile de poursuivre cette analyse. Il n'est pas étonnant qu'en s'appuyant sur sa méthode, Van Helmont soit arrivé à ces résultats. Il fut plus heureux en chimie et on lui doit plusieurs inventions : le thermomètre à eau, l'acide sulfurique, l'acide carbonique, l'acide nitrique, etc. — Le fils de Van Helmont, *François-Mercure*, suivit les mêmes errements (v. T. II, n° 458).

Weigel (1533-1588) peut être compté à la suite des mystiques précédents. Il naquit près de Dresde, fut pasteur luthérien à Tschopau (Misnie), où il mourut. Ses ouvrages ne furent connus et discutés qu'après sa mort. Weigel emprunte ses idées à toutes sortes d'auteurs, bons ou mauvais, à Tauler, à Platon, à Proclus, à Plotin, etc., et même à Paracelse. Il insiste sur la connaissance de soi-même ; mais cette méthode psychologique ne le préserve pas des plus grands écarts. Cherchant à tout connaître en lui-même, il s'identifie avec toutes choses ; l'homme devient tout ce qu'il apprend. C'était préluder, comme on le voit, au panthéisme de Fichte et de Hégel. Weigel tombe aussi dans beaucoup d'autres erreurs qu'entraîne le panthéisme mystique : nécessité de la création, déterminisme et fatalisme, etc.

368. **Jacob Bœhm** (1575-1624). — Mais celui qui porta le plus loin les extravagances du mysticisme et exerça le plus d'influence, est Jacob Bœhm, né lui aussi au sein du protestantisme. Certaines idées de Luther, par exemple sa théorie de la foi justifiante et celle de la libre interprétation des Ecritures, peuvent être regardées comme ayant favorisé l'apparition

de ce mysticisme effréné. Né près de Gœrlitz, Bœhm fut d'abord berger, puis cordonnier jusqu'à la fin de sa vie. Il n'en devint pas moins l'un des inspirateurs principaux de la théosophie moderne. Doué d'un esprit ardent et exalté, il se crut appelé à dévoiler aux hommes des vérités jusque-là inconnues, qui lui avaient été révélées notamment dans trois visions : l'une vers l'âge de dix-neuf ans, l'autre à vingt-cinq, la troisième dix ans plus tard. Il consigna ses idées dans l'*Aurora* ou *Aube naissante*, qui fut admirée des enthousiastes et publiée en 1612, mais qui attira à son auteur des difficultés de la part du pasteur de Gœrlitz. En 1619, parut un second ouvrage : la *Description des vrais principes de l'essence divine*, suivi d'une longue série. Bœhm paraît avoir fait des lectures assez étendues et il entretenait des relations avec des médecins enthousiastes comme lui, dont l'un avait voyagé en Orient pour y trouver la pierre philosophale. Ils formèrent entre eux le noyau d'une secte, dont la doctrine fut l'illuminisme le plus intempérant et le panthéisme le plus décidé.

D'après eux, en effet, Dieu est le principe, la substance et la fin de toutes choses. Considéré en lui-même et abstraction faite de la création, il est impénétrable, il n'est ni bon ni méchant, il est tout et rien; en créant le monde, il s'engendre lui-même, et la production des choses se confond ainsi avec les processions des personnes divines. Bœhm regarde le mal et Satan lui même comme nécessaires; le mal est comme le condiment du bien. Bœhm appuyait ces idées sur l'Ecriture, qu'il interprétait à sa façon. Inutile de les exposer plus longuement. Incohérentes en elles-mêmes et exprimées sans ordre, mais avec

passion et enthousiasme, elles firent beaucoup d'adeptes et elles ont été professées en tout ou en partie par des mystiques des siècles suivants : *Pordage*, en Angleterre ; *Saint-Martin* en France, etc.

369. **Tendances éclectiques.** — Chez les philosophes suivants, le bon sens et les traditions sont mieux respectés. S'ils se montrent encore trop défiants pour la scolastique, c'est qu'ils en considèrent les abus; mais ils paraissent animés du désir de la régénérer plutôt que de celui de la détruire ou de la dénaturer.

Vivès (1492-1540). — Au premier rang se distingue l'Espagnol Louis Vivès, né à Valence. Il étudia la philosophie à Paris, les lettres à Louvain, fut appelé auprès du roi Henri VIII, à qui il avait dédié ses Commentaires sur la *Cité de Dieu*, dirigea l'éducation de la princesse Marie; mais il fut ensuite emprisonné pour avoir blâmé le divorce du roi et exilé. Il se retira à Bruges et entretint des relations avec Erasme, Guillaume Budé et autres lettrés célèbres de ce temps. Citons, parmi ses ouvrages : *De causis corruptarum artium*, qui contient le *De initiis, sectis et laudibus philosophiæ* (1518), regardé comme la première histoire de la philosophie ancienne qu'aient produite les temps modernes; *De ratione studii puerilis* (1536); *De epistolis conscribendis libellus*, etc. (1)

Vivès critiqua la scolastique plus que de raison,

(1) Parmi les œuvres de Vivès, on a remarqué surtout, dans ces derniers temps, celles qui intéressent l'éducation. Voir, sur ce sujet, outre le travail de Mgr Namèche, de Louvain, qui mérite toute confiance, deux thèses latines publiées en France par MM. Thibaut (1888) et Arnaud (1887).

sans distinguer assez le fond de la forme, les divers auteurs et les différentes époques. Il ne ménageait pas les sarcasmes aux universités et aux moines et traitait la Sorbonne elle-même de vieille radoteuse. Il s'attaquait non moins vivement à Aristote. Quant à sa doctrine, qu'il tient de ceux qu'il dénigre, elle vaut beaucoup mieux ; elle s'accorde souvent avec celle de saint Thomas, mais elle est incomplète sur bien des points. Habile à dénoncer les insuffisances des sciences et des arts de son temps, Vivès est incapable de leur ouvrir de nouvelles voies. En somme c'est moins un philosophe qu'un lettré ; et ses relations avec les humanistes de ce temps permettraient peut-être de le ranger, avec eux, parmi les ennemis de la philosophie traditionnelle.

Sadolet (1477-1547) brilla aussi comme lettré plutôt que comme philosophe. Né à Modène, il fut secrétaire de Léon X et de Clément VII, évêque de Carpentras et légat du pape auprès de François I. Il mourut à Rome. Ami de Bembo, il correspondait aussi avec Erasme et protégeait les lettres. On lui doit un traité de pédagogie : *De liberis instituendis*, et quelques traités philosophiques.

Foxo Morcillo, né à Séville, en 1528, étudia à Louvain et fut rappelé par Philippe II en Espagne, pour être chargé de l'éducation de son fils Carlos ; mais il fit naufrage et périt dans ce retour, à peine âgé de 30 ans. Il laissait néanmoins de nombreux ouvrages. Morcillo fait preuve d'indépendance en philosophie et prétend se servir de Platon comme d'Aristote, sans relever d'aucun. C'est pour concilier ces deux philosophes qu'il cherche à ramener les *idées* de l'un aux *formes substantielles* de l'autre.

Il est moins heureux sur d'autres points. Pour résoudre le problème de l'origine des connaissances, il cherche aussi une voie moyenne et indépendante, regardant comme acquises les idées de l'ordre sensible, et comme innées ou à peu près les idées supérieures, telles que celles du bien et du vrai. D'autres opinions encore accusent chez lui plus de liberté de jugement que de logique.

François Vallès, médecin de Philippe II, brilla en philosophie ainsi qu'en médecine. Lui aussi, comme Morcillo, tend à concilier Aristote et Platon, mais avec une prédilection pour le premier. Quelques-unes de ses opinions méritent d'être relevées. Il enseigne l'animation immédiate du fœtus humain par l'âme raisonnable. Il accorde à la phrénologie une certaine valeur et il s'autorise, à ce sujet, d'Aristote et d'Hippocrate; mais il réserve toute la part de l'éducation, de la liberté et de la grâce. Il soutient, avec moins de bonheur, que la différence spécifique de l'homme n'est pas dans la raison mais plutôt dans l'aptitude à la sagesse, parce que celle-ci, plutôt que la raison ou l'intelligence, élève l'homme infiniment au-dessus des animaux. Il paraît refuser la certitude absolue aux sciences physiques, parce qu'elles n'ont guère pour objet que les accidents.

Pierre-Jean Nunès, qui professa la philosophie à Valence, prend place parmi les esprits modérés de cette époque, où il était si difficile de tenir la balance égale entre l'esprit ancien et l'esprit nouveau. Il s'élève contre les abus de la méthode d'enseignement alors en usage, propose comme remède l'étude du grec et du latin, avec la critique; lui-même est l'admirateur de Ramus et autres lettrés. Mais il ne

condamne point pour cela l'aristotélisme, dont il se montre le partisan éclairé.

370. **Philosophie du droit et politique.** — Les lettres et les sciences n'étaient pas les seules connaissances qui, en se développant, rompaient leurs liens naturels avec la philosophie : le droit et la politique s'émancipaient de la même manière.

Machiavel (1469-1527). — Le politique le plus célèbre de cette époque est Machiavel, l'auteur du *Prince*, où il se montre favorable au despotisme et élève la fourberie politique à la hauteur de la prudence d'Etat. Dans ses *Discours* sur la première décade de Tite-Live, au contraire, il se montre favorable à la démocratie.

Thomas Morus (1480-1535), né à Londres, l'auteur d'*Utopie*, sorte de roman politique, imité de la *République* de Platon, y défend un certain communisme. Tout en excluant les formes de société inconciliables avec la foi chrétienne, il accepte cependant, au moins dans l'ordre idéal, la communauté des biens et partant l'abolition de la propriété individuelle. Il mourut sur l'échafaud pour avoir refusé d'admettre la suprématie schismatique de Henri VIII, dont il fut le grand-chancelier.

Pibrac (Guy du Faur, seigneur de) (1529-1584), est surtout connu par ses *Quatrains*, si populaires au XVIe et XVIIe siècles : *Quatrains contenant préceptes et enseignements utiles pour la vie de l'homme, composés à l'imitation de Phocilides, Epicharmes et autres poètes grecs*. Poète, Pibrac était de l'école de Ronsard ; mais il mérite aussi d'être signalé comme moraliste et jurisconsulte. Fils d'un magistrat de Toulouse, il étudia sous Cujas et Alciat et exerça lui-

même de grandes charges, fut ambassadeur au concile de Trente et ministre en Pologne.

La Boëtie (1530-1563), ami de Montaigne (v. n° 373) et magistrat comme lui, mourut fort jeune encore. Il est l'auteur de traductions et du traité de la *Servitude volontaire* ou *le Contre un*, où il s'élève avec exagération contre le pouvoir monarchique.

Jean Bodin (1530-1596), natif d'Angers, combat dans sa *République* les théories communistes de la propriété, comme contraires aux lois divines et naturelles. Il admet trop facilement le tyrannicide; il ne l'exclut tout à fait que si le souverain est absolu, comme l'étaient, d'après lui, les rois de France et d'Espagne. Avec les autres lettrés de la Renaissance, il accorde trop de droits au peuple révolté. Au point de vue religieux, il se montre hostile à la papauté et paraît rejeter la divinité du christianisme; il se montre favorable à la magie et autres superstitions.

Languet (1518-1581), écrivain politique, né à Viteaux (Bourgogne), étudia en Allemagne, en Italie, à Wittemberg et à Padoue; il passa au protestantisme et défendit Guillaume d'Orange contre Philippe II. Il se distingua parmi les *monarchomachites* (adversaires du pouvoir absolu), comme en témoignent notamment ses *Vindiciæ contra tyrannos*, publiées sous le pseudonyme de Junius Brutus. Il exerça une grande influence sur ses contemporains.

371. **Grotius** ou *Hugo de Groot* (1583-1645), né en Hollande, est le politique le plus grave de son époque. Dans son fameux ouvrage *du Droit de la paix et de la guerre*, il expose d'une façon remarquable le droit naturel et le droit des gens. Bien que protestant d'origine, il se montre souvent favorable au

christianisme et même au culte de la sainte Vierge. Il s'efforça de concilier les protestants et les catholiques, mais s'attira la persécution des premiers. Loin de partager le dédain des lettrés pour Aristote et les scolastiques, il reconnaissait leur mérite et s'accordait avec eux sur bien des principes du droit; il admettait, avec eux, l'immutabilité du fond même de la loi naturelle, sans toujours bien entendre cette loi, par exemple quand il permet le mensonge dans certains cas. Grotius est regardé généralement comme le fondateur de la science du droit ; mais il a eu seulement le mérite de réduire en système les vérités enseignées avant lui; même il en sacrifie plusieurs. Aussi le droit, tel qu'il apparaît dans son œuvre, est-il en somme moins pur et moins conforme à la droite raison que dans les écrits des meilleurs scolastiques, soit du XIIIe siècle, soit même de la Renaissance (V. Pufendorf, t. II, n° 455).

372. **Tendances stoïciennes** : *Juste-Lipse* (1547-1606). — A la tête des philosophes ou écrivains de la Renaissance qui continuèrent de quelque manière les traditions stoïciennes, nous remarquerons Juste-Lipse, né à Isch, près Bruxelles. Il fut le prince des érudits de son temps; avec Casaubon et Scaliger, il composait une sorte de triumvirat. Comme philosophe, au lieu de prendre parti entre le péripatétisme et le platonisme, qui se disputaient si vivement de son temps la direction des esprits, il s'efforça de remettre en honneur le stoïcisme qu'il avait appris et aimé dans Sénèque. Il composa un traité sur *la Constance*, en 1591, puis, vers la fin de sa vie, deux ouvrages où il exposait le stoïcisme et justifiait ses préférences pour cette doctrine. Juste-Lipse est aussi l'auteur

d'une *Politique*. Lui qui avait été tour à tour catholique, luthérien et calviniste, pensait, paraît-il, que les rois devaient exterminer ceux qui n'embrassent pas la religion de l'Etat.

Schoppe, né en 1576 à New-Marck (Haut Palatinat) abjura le protestantisme et défendit avec zèle la foi catholique. Comme philosophe, il s'efforça de substituer la philosophie stoïcienne à la scolastique, qui, selon lui, n'exerçait guère que l'esprit et négligeait la morale.

Gataker. — Vers la même époque, un critique anglais, Gataker, traduisait les *Pensées* de Marc-Aurèle et faisait mieux connaître en Angleterre le stoïcisme.

Quevedo (1580-1645). — Signalons aussi cet Espagnol, dont les maximes de politique et de morale s'accordent bien avec la philosophie chrétienne et rappellent ce que le stoïcisme a rencontré de meilleur. Quevedo est l'un des personnages de son temps les plus curieux à étudier (1).

373. **Le scepticisme, à la Renaissance.** — On comprend que le scepticisme n'ait pas désarmé pendant la Renaissance : il trouvait de nouvelles forces dans l'acharnement de la lutte entre les péripatéticiens et leurs adversaires, entre les scolastiques et les lettrés impatients de tout frein philosophique. Les discussions ardentes entre les catholiques et les prétendus réformés n'étaient pas non plus de nature, malgré leur vivacité, à éteindre l'esprit de doute, qui renaît si facilement de la contradiction. Au lieu donc de

(1) V. E. Mérimée, *Essai sur la vie et les œuvres de Francisco de Quevedo* (1886).

prendre parti et de se mêler parmi les combattants, plusieurs esprits préférèrent rester simples spectateurs, se bornant d'ordinaire à compter les coups et à décocher des épigrammes. Tels furent Erasme et quelques autres que nous avons déjà rencontrés. Mais ici nous devons signaler ceux dont le scepticisme, ou du moins le doute exagéré, fait le principal caractère.

Montaigne (1533-1592). — Le premier est Michel Eyquem de Montaigne, qui nâquit au château de Montaigne (Périgord), fut d'abord magistrat comme son père et devint maire de Bordeaux. Il prit pour devise de ses fameux *Essais:* « Que sais-je? » En réfutant tous les systèmes pour s'en rapporter à la seule raison, il ébranle en réalité toute certitude ; sa critique est donc exagérée. De plus, il paraît se défier de son esprit plus encore que de ses sens : de là des tendances sensualistés qui s'ajoutent aux tendances sceptiques (1).

Pierre Charròn (1541-1603), né et mort à Paris, ami et contemporain de Montaigne, partagea le même esprit. Après avoir réfuté les incrédules, les infidèles et les mécréants dans *les Trois vérités*, il écrivit son fameux livre *de la Sagesse*, où il paraît trop souvent ériger le doute en philosophie. Sous

(1) Parmi les nombreux écrits publiés récemment sur Montaigne, on peut citer: *Montaigne, l'homme et l'œuvre*, par Paul Bonnefon (1893), qui a publié aussi une édition critique des *Œuvres complètes d'Estienne de la Boétie*; *Montaigne*, par Paul Stapfer (1895), qui soutient que Montaigne, au fond, n'était point sceptique; *Montaigne chrétien*, réflexions tirées des *Essais*, par L. de la Brière (1894). Voir aussi l'étude de l'abbé Klein sur *Montaigne philosophe, éducateur* (*Bull. de l'enseignement chrétien* 1894, mai-juin).

prétexte de s'attaquer aux préjugés, il compromet, d'une manière inconsciente, les traditions les plus respectables, sans en excepter celles de la religion et de la morale.

François Sanchez. — Le scepticisme philosophique fut professé sans le moindre ménagement par le Portugais Sanchez. Né à Braga, il prit le doctorat en médecine à Montpellier en 1573. Dans son ouvrage capital, où il prétend établir que la suprême science est de comprendre qu'on ne sait rien, il déclare que nul enseignement n'a pu le satisfaire, et, comme le fera plus tard Descartes, il décide de s'en rapporter uniquement à ses propres réflexions. Seulement il ne parvient pas à sortir de son doute et se résigne à chercher et à discuter éternellement la vérité sans la trouver ou sans la démontrer. Il n'est pas étonnant ensuite que Sanchez regarde le traité des *Catégories* comme inutile et indigne d'Aristote, et qu'il se montre plus favorable à la philosophie indécise de Platon.

Nous retrouverons les mêmes tendances sceptiques au siècle suivant, avec la Mothe le Vayer et Bayle.

374. **Le protestantisme : Luther** (1483-1546), etc. — On ne peut taire le nom de ce fougueux réformateur, en traitant de la philosophie de la Renaissance, bien qu'il ne brille pas comme philosophe. Les troubles religieux dont il est le principal auteur, intéressent de trop près le mouvement général des idées, pour qu'on soit dispensé de marquer son attitude, comme aussi celle de ses principaux sectateurs.

Observons d'abord que le protestantisme est né en Allemagne, où le nominalisme et les idées indépendantes d'Occam étaient fort répandus, surtout parmi les professeurs de Tubingue. De là une philosophie

formaliste et une prédisposition des esprits à la révolte contre l'Eglise romaine. Cet instinct d'insurrection datait même de plus haut, des premières querelles entre Guelfes et Gibelins; et il était fortifié encore par l'antagonisme naturel des races. Luther fut d'abord nominaliste et partisan peu éclairé d'Aristote. Après sa révolte audacieuse, il se retourna contre la scolastique, dont il n'avait bien connu que les abus, et la condamna comme une fausse science, présentant même Aristote comme un païen dangereux et un précurseur de Pélage.

Mélanchthon (1497-1560). — Toutefois le protestantisme ne pouvait accepter cette condamnation sommaire portée par son fondateur : c'était se condamner soi-même à une ruine irrémédiable et prochaine. *Mélanchthon* le premier ne tarda pas à revenir au péripatétisme et vulgarisa même la logique d'Aristote, mais en continuant à subir l'influence de l'école de Tubingue. Ceux qui le suivirent sont peu connus, et il faut descendre jusqu'à Leibniz pour trouver un grand nom philosophique, dont le protestantisme, d'ailleurs, ne peut pas plus se réclamer que le catholicisme. En réalité, le protestantisme ne peut se glorifier d'aucune philosophie : il n'y a pas de philosophie protestante. L'influence du protestantisme a donc été des plus funestes, par le fait même qu'il rompait en principe les liens sacrés qui unissaient depuis si longtemps la raison et la foi.

Ulric de Hutten (1488-1523). — Luther fut aidé et même devancé par cet ennemi fougueux du moyen âge. Ulric étudia à Fulde, à Cologne, à Francfort-sur-'Oder, fut reçu maître ès arts en 1506, se fit connaître par des poésies. Il est l'auteur principal du pamphlet

intitulé : *Lettres d'un homme obscur* et dirigé contre la scolastique.

Acontius (mort vers 1567), né à Trente, embrassa la Réforme, émigra d'Italie, séjourna à Bâle, se retira en Angleterre, où la reine Elisabeth l'accueillit avec faveur et le pensionna, comme ingénieur, plutôt que comme philosophe ou théologien. Il a écrit un ouvrage sur *les Ruses de Satan* et un traité *de la Méthode*, qu'on a comparé, mais à tort, à celui de Descartes.

Camerarius (1500-1574), de son vrai nom Liebhard, ainsi désigné par un surnom de sa famille, qui avait fourni plusieurs chambellans, était un savant universel. Ami de Mélanchthon, il rédigea avec lui la *Confession d'Augsbourg*. Il a rendu des services à la philosophie comme éditeur et traducteur.

Schegk (1511-1587), médecin et philosophe, né à Schondorf (Wurtemberg), fut chargé, en 1554, de restaurer le péripatétisme à l'Université de Tubingue et y réussit assez bien par son enseignement et ses ouvrages. Il s'opposa aux idées de Ramus, qui faisaient alors invasion en Allemagne, et échangea même avec lui des lettres fort peu courtoises.

Corneille Martini (1567-1621), d'Anvers, fut un autre péripatéticien militant. Luthérien, il professa pendant trente ans la philosophie scolastique à Helmstadt et fut l'adversaire déclaré de Ramus. Deux de ses ouvrages sont consacrés à la défense de la logique contre les ramistes. Il a écrit également sur la métaphysique et l'éthique.

Taurellus (1547-1606), né à Montbéliard, étudia à Tubingue la théologie et la philosophie, se fit recevoir docteur en médecine à Bâle, enseigna dans cette ville,

puis à Altdorf, où il mourut. Taurellus fut l'un des adversaires de l'aristotélisme, qui continuait à prévaloir dans les écoles protestantes aussi bien que dans les écoles catholiques.

Keckermann (1571-1609), né à Dantzick, où il professa, défendit, au contraire, contre les *Ramistes*, le péripatétisme de Mélanchthon, mais en le modifiant. Il s'est distingué par son érudition précoce et ses travaux, qui hâtèrent la fin de sa vie.

Goclenius (1547-1628), né à Corbach, professa la logique à Marbourg et conféra, dit-on, plus de six cents fois le grade de docteur; il fut un écrivain également fécond. Ce qui le caractérise, c'est une sorte d'éclectisme. Il est l'auteur d'un *Lexicon philosophicum*.

Casmann (mort vers 1607), un de ses disciples, écrivit le premier un traité de l'âme sous le titre de *Psychologie*.

En somme, le protestantisme, après avoir rompu bruyamment avec l'aristotélisme, ne tarda pas à y revenir, mais il ne le comprit que superficiellement, et ses universités ou ses écoles restèrent ouvertes à toutes sortes d'entreprises philosophiques. On le vit surtout à l'apparition du criticisme et du panthéisme qui en fut la suite.

375. **Les scolastiques de la Renaissance** (XV[e]-XVII[e] siècle). — Ce serait une erreur de penser que la philosophie scolastique fut professée sans éclat dans les écoles catholiques, à l'époque de la Renaissance : elle compta, au contraire, de glorieux représentants. L'Université grégorienne, à Rome, celles de Salamanque, de Coïmbre, etc., la vieille Sorbonne elle-même entendirent des enseignements dignes des

anciens temps. Les premiers malheurs qui se déchaînèrent, à l'apparition du protestantisme, et surtout les décrets du concile de Trente, qui inaugurèrent de salutaires réformes, marquèrent une renaissance de la théologie et de la philosophie scolastiques. Mais les espérances qu'on put concevoir alors ne se réalisèrent qu'en partie. En ce qui concerne la philosophie, l'échec vint moins de l'insuffisance de ses représentants les plus accrédités et les plus notables que de certains abus, qui ne leur étaient pas imputables, et surtout des malheurs des temps; il vint de ce mouvement imprimé longtemps auparavant qui avait rendu la philosophie de l'école trop étrangère aux lettres, à l'histoire, aux sciences physiques et naturelles. Ces connaissances prospéraient à leur tour, elles se multipliaient merveilleusement, et leurs progrès allaient discréditer injustement la science mère, sans laquelle cette brillante période eût été impossible.

Les divisions des scolastiques contribuèrent aussi à les affaiblir; car elles portaient sur des points importants et se produisaient au moment même où ils avaient à défendre tous les principes de leur doctrine et de leur méthode. Les uns, trop attachés au formalisme de l'école, ne surent pas faire à temps les concessions exigées par l'esprit du jour; les autres pensèrent que ces concessions devaient porter sur le fond même et non seulement sur la forme. Il arriva donc que les premiers justifièrent les attaques de leurs adversaires irréconciliables, et que les seconds rendirent toute résistance impossible. De là toutes les défaites que subit la philosophie du moyen âge, dans l'enseignement général et dans la faveur publique. Cependant elle ne perdit point ses droits et ses espérances par

ses malheurs; les œuvres de ses meilleurs partisans continuèrent à résister, comme des forteresses imprenables, à toutes les fausses philosophies; elles purent même bénéficier de tous les progrès de l'esprit humain. C'est ainsi que l'œuvre d'un Suarez est comparable à celle de saint Thomas, dont elle est pour ainsi dire le développement. Mais les scolastiques de cette époque sont loin d'avoir toujours ce mérite. Voici les principaux d'entre eux :

376. **Dominicains : Savonarole** (1452-1498). — Aucun ne présente un caractère plus extraordinaire que le malheureux Savonarole, né à Ferrare, qui joua un rôle politique si retentissant, dont il fut la victime. Après avoir dominé Florence par l'unique ascendant de sa parole ardente, il périt sur le bûcher. Tout en condamnant hautement les abus de la scolastique et en particulier de la méthode d'autorité (ce qui a pu le faire regarder, mais à tort, comme l'un de ses ennemis), Savonarole fonda son apologie *(Triumphus crucis)* sur les principes de l'école. Son plan est le même que celui de la *Somme contre les Gentils*, de saint Thomas, qu'il appelle *le Géant*. De même son livre *Sur le gouvernement de Florence* est calqué sur le *De regimine principum*. Hostile aux subtilités inutiles, il l'est aussi à cette littérature superficielle des humanistes de la Renaissance, qui, par amour d'une certaine forme de la pensée, en arrivaient à mépriser la sainte Ecriture et à se prévaloir de leur ignorance et de leur incrédulité railleuse comme d'une souveraine science. La dictature religieuse qu'il exerça un moment à Florence, avait pour but de réaliser ces sublimes paroles gravées autrefois sur la façade du palais public : *Jesus Christus*

rex Florentinorum. Elle fut donc naturellement une réaction contre l'influence des Médicis et des Académiciens. Il reprochait aux Florentins de boire dans la coupe des réprouvés, c'est-à-dire « aux sources corrompues de l'antiquité païenne ». Mais, en réalité, Savonarole savait tirer des auteurs païens ce qu'ils contiennent de juste et de bien « *Ses Paroles sur l'art*, récemment publiées par M. Gruyer, dit à ce sujet M. Huit, attestent à quel point il avait subi lui aussi l'influence de l'esthétique idéale du *Banquet* ».

377. **Cajetan** (1469-1534). — Le cardinal Cajetan, ainsi nommé de Gaëte, sa patrie, s'appelait *Thomas de Vio*. Entré à 16 ans chez les dominicains, il montra un talent égal à son zèle pour l'étude. A 26 ans, il soutenait solennellement des thèses devant le duc de Ferrare et Pic de la Mirandole, et répondait avec tant de bonheur que Pic de la Mirandole lui-même, dont il avait résolu toutes les objections, l'embrassa avec effusion, et demanda qu'il fût créé sur-le-champ maître de théologie; ce qui fut fait. Cajetan professa à Pavie, fut procureur de son ordre en 1500, général en 1508, cardinal en 1517. Envoyé en Allemagne, l'année suivante, pour ramener Luther à l'Eglise, il échoua : le diplomate fut au-dessous du philosophe.

Cajetan s'est placé au premier rang des commentateurs de saint Thomas, au point que Léon XIII a ordonné que son commentaire de la *Somme théologique* fût réimprimé aves les Œuvres du saint Docteur. Tout à fait étranger aux préoccupations littéraires de la Renaissance, il sut nourrir son esprit des seuls enseignements de l'école et ne se montra pas inférieur aux meilleurs écrivains philosophes de de son temps.

Il a partagé cependant quelques opinions singulières, par exemple celle-ci, qu'Aristote n'a pas connu l'immortalité de l'âme et que la raison laissée à elle seule ne peut démontrer cette vérité. Il regarde aussi comme probable que les âmes séparées et les purs esprits ont un corps très subtil. Nous avons souvent rencontré cette opinion dans le cours de l'histoire de la philosophie et il est étonnant qu'un penseur si pénétrant et si éclairé que Cajetan s'y soit arrêté. Il a commenté aussi les Ecritures, notamment les premiers chapitres de la Genèse, qu'il interprète d'une manière allégorique, alors que le sens littéral était en faveur auprès des autres exégètes.

Le Ferrarais (1474-1528). — François Sylvestre, natif de Ferrare, d'où son surnom de *Ferrariensis*, mourut à Rennes, au cours de sa visite des provinces françaises de son ordre, dont il était maître général. Il commenta Aristote et S. Thomas. Son œuvre la plus remarquable est un Commentaire de la *Somme contre les Gentils*, que Léon XIII a ordonné de rééditer avec les Œuvres de l'Ange de l'Ecole.

Javelli (1488-vers 1550). — Un autre dominicain italien, Javelli, qui professa à Bologne, sut expliquer, et dans le langage exigé par l'esprit du temps, les meilleures doctrines de saint Thomas et d'Aristote. Il préférait Platon à ce dernier. Sa *Morale* contient une sorte de traité de pédagogie remarquable.

378. **Victoria** (mort en 1546). — En Espagne et dans l'ordre encore de Saint-Dominique, se distingua au premier rang, vers la même époque, François Victoria, auteur de *Relectiones* sur les matières les plus difficiles, d'un traité sur le pouvoir ecclésiastique et autres ouvrages écrits dans un style simple et di-

dactique sans être jamais trivial. Il faut remarquer aussi sa dissertation sur le droit de la guerre. Souvent les mêmes questions de politique et de droit ont été agitées depuis lors, mais, sur bien des points, il ne paraît pas qu'on ait trouvé des solutions plus justes et plus profondes. Victoria marque nettement les limites respectives des deux pouvoirs, civil et ecclésiastique : chacun est souverain dans son domaine. A une époque où la cause des malheureux Indiens était si difficile à juger et à défendre, il reconnaît et montre en leurs personnes les droits de l'humanité. Ses principes sur le droit de la guerre sont ceux-là mêmes que le droit international et la douceur croissante des mœurs, sous l'empire de l'Evangile, ont confirmés de plus en plus. Victoria eut surtout le mérite de former deux disciples tels que Soto et Cano.

Dominique Soto (1492-1560) naquit à Ségovie, prit une part brillante au concile de Trente, fut confesseur de Charles-Quint, qui le nomma évêque de Ségovie ; mais il refusa cet évêché et se retira à Salamanque, où il enseigna la philosophie. Son ouvrage le plus remarquable traite *de la Justice et du droit*. Il dénonce aussi bien qu'on peut le faire aujourd'hui l'injustice de la traite. Sa théorie de l'origine de la propriété est remarquable : elle a été adoptée depuis par beaucoup d'économistes, et l'encyclique *Rerum novarum* l'a confirmée. La voici : L'homme est maître d'abord de ses propres actes, qui lui appartiennent par la liberté ; c'est par l'exercice de celle-ci qu'il étend son domaine sur la nature. Les êtres privés de raison et de liberté sont donc incapables de tout domaine ou droit proprement dit. Soto n'accorde qu'à Dieu seul le droit absolu et direct de vie et de mort : la société n'aurait

le droit d'infliger la peine de mort que pour se défendre et protéger ses membres. Soto ramène étroitement le droit à la philosophie : il montre que le premier doit s'éclairer sans cesse de la seconde.

379. **Melchior Cano** (1509 ou 1510-1560) naquit à Tarascon, brilla avec Soto au concile de Trente et mourut à Tolède. Il contribua plus que tout autre à la réforme scolastique. Son fameux ouvrage *De locis theologicis* exerça une grande influence sur l'enseignement soit de la théologie, soit de la philosophie. En effet, Cano s'y élève contre l'abus des questions subtiles ou inutiles, traitées longuement et au préjudice des questions les plus importantes ; il critique les obscurités et les longueurs où tombent certains auteurs ; il montre la nécessité de faire concourir la critique, l'histoire, les langues, les sciences, la philosophie à la culture et au progrès de la théologie ; il insiste sur la nécessité de fortifier la philosophie elle-même par les autres connaissances ; il recommande l'indépendance du jugement, mais sans dénigrer pour cela l'autorité. Lui-même professait une haute estime pour Aristote, Platon, saint Thomas.

Dominique Bannez (1527-1604), né dans la Biscaye espagnole et mort à Médina, se distingua parmi les thomistes rigides. Il fut pendant huit ans le directeur de sainte Thérèse. On remarque, parmi ses œuvres, un *Commentaire de la Somme*, un traité de Logique.

Autres dominicains de cette époque. — Nous citerons encore parmi les thomistes de cette époque : *Pierre de Bergame*, qui dressa une table méthodique des Œuvres de S. Thomas ; *Manrique*, qui, par ordre de Pie V, édita à Rome les œuvres du saint docteur ; *Barthélemy de Spina*, de Pise, et *Vincent Colzado*

ou Vincent de Valence, qui défendirent l'immortalité de l'âme contre Pomponace ; *François Romée*, qui défendit la même vérité et joua un rôle important au concile de Trente, ainsi que *Jacques Naclante*, florentin, qui fut évêque de Chioggia ; *Thomas Badia*, qui fut maître du sacré palais, député à la diète de Worms, et créé cardinal en 1542 ; *Pierre Crochart* ou Pierre de Bruxelles (1465-1514), qui passa sa vie en France ; *Jean Benedicti* (mort en 1572), qui professa à la Sorbonne.

380. **Jésuites : Vasquez** (1551-1604). — Avec les dominicains, il faut signaler les jésuites, dont l'ordre venait d'être fondé (1534) pour résister au protestantisme et fournit immédiatement de célèbres docteurs. Vasquez naquit à Belmonte de Cuença, professa longtemps à Rome, où il composa la plupart de ses ouvrages, et mourut à Alcala. Ses *Disputationes metaphysicæ* sont un vrai traité d'ontologie et de théodicée. Il paraît accepter la preuve ontologique de l'existence de Dieu ; il n'admet pas la distinction réelle de l'existence et de l'essence dans les créatures ; il s'abstient habituellement des questions inutiles et traite les autres d'une façon remarquable. Vasquez constate que, de son temps, il y avait beaucoup d'athées, et il voit avec raison une cause de ce fléau intellectuel dans la prétendue réforme.

381. **Molina** (1535-1601). — Pendant que Vasquez professait à Rome, Molina occupait, vingt années durant, une chaire de théologie à l'université d'Evora (Portugal). Il est l'auteur d'un traité fameux : *De liberi arbitrii cum gratiæ donis concordia*, qui souleva d'interminables controverses entre les jésuites et les dominicains. Les idées de Molina, plus ou moins

modifiées et connues sous le nom de *molinisme*, devinrent celles de la Compagnie. Le molinisme est donc une théorie de la conciliation de la liberté de l'homme avec l'action de la grâce et la causalité universelle de Dieu. Il est opposé à la théorie thomiste de la prémotion et de la *prédétermination physique*. D'après les molinistes, au contraire, l'action de Dieu dans la créature doit être considérée comme *simultanée* plutôt que comme *antécédente*. Les molinistes ont recours aussi à la science de Dieu dite *moyenne*, qui porte sur les choses conditionnelles, afin d'expliquer par elle la certitude de la providence de Dieu sans compromettre la liberté humaine.

Mariana (1537-1624), né à Talavera (Tolède), enseigna à Rome, en Sicile, à Paris et à Tolède ; il se livra aussi à des travaux sur l'histoire d'Espagne. Il faut citer son ouvrage *De rege et regis institutione libri tres*, où il traite de la question si vivement controversée alors du droit de destituer un monarque, dans certaines circonstances, et même de le tuer. Mariana penche pour l'affirmative, si le prince renverse la religion, les lois, les mœurs, blesse le sentiment national, méprise toute remontrance. C'était l'époque où Henri IV était l'objet de divers attentats, dont le dernier fut si funeste. Le livre de Mariana fut condamné par le Parlement. Mariana est aussi l'auteur d'un traité philosophique : *De morte et immortalitate*. Il jugeait très sévèrement la méthode de Raymond Lulle.

382. **Suarez** (1548-1617). — Mais le théologien et le philosophe dont s'honore le plus la Compagnie est François Suarez, né à Grenade ; il enseigna à Ségovie, à Valladolid, à Rome, à Alcala, à Salamanque, à

Coïmbre, où Philippe II le nomma premier professeur de théologie ; il mourut à Lisbonne. Sa mort fut celle d'un sage et d'un saint : « Je ne croyais pas, dit-il avant d'expirer, qu'il fût si doux de mourir ». Ses œuvres sont très volumimineuses et, bien qu'on puisse reprocher à leur auteur d'être diffus, elles attestent, avec l'activité de son esprit, l'étendue et la profondeur de son savoir. Entre toutes se font remarquer ses *Dissertations métaphysiques* (*Disputationes metaphysicæ*) et son *Traité des lois*. Grotius lui-même regarde Suarez comme un théologien remarquable et un profond philosophe. Suarez s'est appliqué à interpréter et à développer la philosophie de saint Thomas, dont il se sépare sur quelques points. Ainsi, il estime que l'essence, dans les créatures, ne diffère pas réellement de l'existence ; que l'intelligence connaît les singuliers. Il n'admet la distinction réelle de l'âme et de ses puissances qu'à titre d'hypothèse plus probable ; il regarde aussi comme plus probable que les deux intellects (actif et passif) sont une même faculté. Il estime que le dernier jugement pratique de l'intelligence ne détermine pas efficacement la volonté. Au sujet du principe d'individuation, il pense que toute substance singulière est individualisée par elle-même. Il accorde à la matière première une sorte d'acte entitatif, d'où il est facile de conclure que la matière première peut exister sans la forme. Enfin il rejette la prémotion physique.

Plusieurs auteurs de la Compagnie se sont réclamés de lui en se séparant davantage de la doctrine de saint Thomas ; on a donné à leurs opinions le nom de *suarisme*. Mais celui-ci n'est pas précisément la doctrine de Suarez, de même que le *thomisme* propre-

ment dit ne se confond pas avec la doctrine si large et si conciliante de saint Thomas.

Les Coïmbrois. — Nous avons vu que Suarez avait été nommé premier professeur de théologie à Coïmbre. Depuis 1542, les Jésuites avaient fondé, dans cette ville, un collège, bientôt florissant, qui absorba l'université et rassembla jusqu'à deux mille élèves. Les maîtres de Coïmbre se distinguèrent parmi les plus fermes soutiens des traditions scolastiques et les meilleurs commentateurs d'Aristote. Citons Fonseca, qui commenta l'*Isagoge* de Porphyre et la *Métaphysique* d'Aristote, Emmanuel Goès, auteur d'un *Cours de philosophie générale*, Sébastien Conto ou Contus.

Tolet (1532-1596). — Nous pourrions nommer encore la plupart des théologiens de la Compagnie, dont les œuvres intéressent si souvent la philosophie. Remarquons entre tous le cardinal Tolet, né à Cordoue, dans une humble condition, et mort à Rome. Il professait la philosophie à quinze ans. Prédicateur et théologien de plusieurs papes, il accompagna le cardinal Commendon dans sa légation d'Allemagne, s'y montra négociateur habile et fut créé lui-même cardinal en 1593. Il contribua, en 1595, à faire lever l'excommunication lancée contre Henri IV. Tolet a commenté Aristote, en particulier sa *Physique*.

Lessius (1554-1623) et *Bellarmin* (1542-1621). — Citons aussi ces deux théologiens célèbres, bien qu'ils appartiennent déjà au commencement du XVIIe siècle. Lessius naquit à Brecht, près d'Anvers, étudia à Arras, professa la philosophie à Douai (1574-81), étudia ensuite la théologie à Rome sous Suarez, et professa cette science à Louvain. Il est l'auteur d'un traité *De la Justice et du droit*, d'un autre *sur les*

Perfections divines, etc. Lessius imitait la vie sobre de Cornaro, dont il traduisit les *Discours*, en y joignant une préface: *Hygiasticon*... (1613).

Bellarmin naquit à Montepulciano (Toscane), entra dans la Compagnie à dix-huit ans, étudia les langues et la théologie, s'appliqua à la prédication et à la controverse. Il accompagna Cajetan, dans sa légation en France et fut fait cardinal en 1598. Paul V le nomma conservateur de la bibliothèque du Vatican. Bellarmin est célèbre surtout comme controversiste. On a loué, avec raison, sa modération : « Une once de paix, disait-il, vaut mieux qu'une livre de victoire ». Citons de lui : *Doctrina christiana*, et surtout : *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, traduit en français par Brignon (1701).

383. **La mystique chrétienne.** — Les théologiens et les philosophes que nous venons de mentionner ont traité aussi, pour la plupart, de la mystique. A certains égards ils continuent donc les traditions représentées aux siècles précédents par les S. Bernard, l'école de Saint-Victor, les S. Bonaventure, les Ruysbroeck, les Thomas à Kempis. Mais, à ce point de vue, ils sont bien moins célèbres que les deux grands mystiques qu'il nous sera permis peut-être de signaler ici : sainte Thérèse et saint François de Sales.

Sainte Thérèse (1515-1582) née à Avila (Vieille-Castille), est connue surtout comme réformatrice de l'Ordre du Carmel. Mais elle a laissé des ouvrages qui la placent parmi les grands auteurs ascétiques. Citons seulement l'*Histoire de sa vie*, que des juges qui ne sont pas suspects ici, par exemple Jules Simon, ont regardé comme un chef-d'œuvre de psychologie.

Saint François de Sales (1567-1622), qui vécut un peu plus tard et appartient déjà au commencement du XVIIe siècle, est connu surtout comme apôtre, fondateur de la Visitation, auteur de l'*Introduction à la vie dévote* et du *Traité de l'amour de Dieu*. Mais il nous sera permis de remarquer, en outre, qu'il est aussi l'auteur d'un *Traité de logique*, œuvre de sa jeunesse, où l'on retrouve la doctrine de l'*Organon*. Nous remarquerons surtout, avec M. Vallet, que « le *Traité de l'amour de Dieu*... reproduit les principales thèses philosophiques de l'école : sur le beau ; sur la diversité des opérations et des facultés de l'âme ; sur l'appétit sensible et l'appétit rationnel, la nature des passions, etc. ». Au chap. XI du livre III, on trouve exposée toute la théorie de la connaissance sensible et intellectuelle d'après l'école. Bref, il y a une foule de passages, dans saint François de Sales, comme dans sainte Thérèse et les autres grands mystiques, qui éclairent les points les plus difficiles de la psychologie ; pour les bien comprendre il faut être familiarisé avec cette science et même avec la philosophie tout entière.

Ajoutons qu'on voit par leurs exemples que la mystique chrétienne ne consiste pas dans une contemplation chimérique, stérile, inerte, égoïste ; mais elle implique toutes les vertus naturelles, elle est généreuse et agissante.

384. **Scotistes et nominalistes** : *Major ou Mair* (mort en 1540). — Pendant que le thomisme voyait se dresser contre lui le molinisme avec le suarisme, qui devint une nouvelle et puissante école, le scotisme avait toujours des partisans. On peut lui attribuer de quelque manière Jean Major, natif d'Ha-

dington (Ecosse), qui étudia à Paris, fut reçu docteur en 1506, enseigna la philosophie avec succès et eut pour principaux disciples Jacques Almain, Robert Canalis, Jérôme de Hangest; il termina sa vie dans son pays. Major est l'auteur de commentaires sur les *Sentences* et d'opuscules, où il enseigne une sorte de scotisme mitigé. On a pu le regarder aussi comme un partisan des doctrines d'Occam. Il admet l'existence d'espèces sensibles, intermédiaires de la sensation, qui seraient données dans l'espace. Mais tout ce qu'on peut raisonnablement lui accorder, et dont personne ne disconviendra aujourd'hui, c'est que l'objet agit sur les sens en agissant d'abord sur les intermédiaires, tels que l'air, etc. : de là les rayons lumineux, les vibrations sonores, etc.

Jean Dullaert (vers 1471-1513). — Parmi les disciples de Jean Major, M. de Wulf signale Jean Dullaert, né à Gand, qui devint lui aussi professeur de philosophie à Paris et entra à la Sorbonne. Il est l'auteur de nombreux commentaires d'Aristote. Dullaert eut pour disciple le célèbre humaniste Vivès (v. n° 369) qui, à son école, conçut une véritable aversion pour la méthode scolastique.

Sarnanus (mort en 1595), franciscain, né à Sarnano (Ombrie), enseigna à Pérouse, devint évêque de Verceil, fut fait cardinal par Sixte-Quint et mourut à Rome. Il édita des ouvrages des docteurs de son ordre et en écrivit lui-même : c'est un ingénieux interprète et un disciple fidèle de Scot.

385. **Louis de Léon**. — A la suite des grands théologiens et des grands philosophes du XVIe siècle, il est juste de mentionner le Frère augustin Louis de Léon. Connu surtout comme écrivain et poète, il

n'en contribua pas moins, grâce à son esprit philosophique, à la réforme et à la renaissance de la scolastique ; il fut l'une des lumières de cette école espagnole, trop peu connue, qui sut allier « les traditions du moyen âge avec les nouvelles acquisitions de la culture littéraire et de la recherche indépendante ». Son attention se porta en particulier sur les études de morale et d'économie sociale, sur les rapports des deux pouvoirs, la légitimité de la conquête des Indes, etc. Bref, comme le dit encore M. Léonce Couture (1), il fut « un des esprits à la fois les plus pondérés et les plus ardents de son siècle ; c'est lui qui nous révèle les traits dominants de cette belle philosophie espagnole du XVI[e] siècle, qui tient à la fois de la scolastique et de la Renaissance ».

386. **Un philosophe syncrétiste : Campanella** (1568-1639). — Le philosophe qui termine cette longue série, résume assez bien, avec ses doctrines audacieuses et incohérentes, où l'esprit ancien et l'esprit nouveau se combattent, sans pouvoir s'accorder, cette période si tourmentée de la Renaissance. Il naquit à Stilo (Calabre) et entra dans l'ordre de Saint-Dominique, où il resta malgré ses malheurs. Accusé de conspiration contre la domination espagnole, il fut jeté en prison, y passa 27 ans et y composa ses principaux ouvrages. Il parvint enfin à se réfugier en France, où il fut protégé par Richelieu. Ses ouvrages sont nombreux et témoignent d'une très grande érudition. Citons les suivants : *Atheismus triumphatus seu Reductio ad religionem per*

(1) Sur l'ouvrage espagnol du Père Gutierrez : *Louis de Léon et la Philosophie espagnole au* XVI[e] *siècle* (Madrid, 1891, 2[e] éd.), dans le *Polybiblion* (1891, nov.)

scientiam veritatis; Philosophiæ rationalis et realis partes quinque; Universalis philosophiæ partes tres. Le plus curieux peut-être est une défense de la méthode expérimentale contre les partisans de la physique d'Aristote : *Philosophia sensibus demonstrata... adversus eos qui proprio arbitratu, non autem sensata duce natura, philosophati sunt; ubi errores Aristotelis et asseclarum, ex propriis dictis et naturæ decretis convincuntur.* Le plus populaire est la *Cité du soleil,* plan social imaginaire analogue à la *République* de Platon et à l'*Utopie* de Thomas Morus.

Campanella eut le mérite de se garder de bien des exagérations commises par des lettrés et des savants de la Renaissance, dont il ne partagea pas l'engouement pour les philosophes païens, Platon et Aristote; il se sépara aussi d'un grand nombre de scolastiques qui se réclamaient trop de l'autorité de ce dernier; il ne montra pas moins d'indépendance philosophique que Descartes, sans aller comme lui jusqu'à l'oubli complet et au dédain de l'autorité et des traditions. De la même manière que Descartes encore, il fait la critique du scepticisme, qu'il combat en s'appuyant sur le témoignage de la conscience : la connaissance de soi-même lui paraît une voie très sûre pour s'élever à la connaissance de Dieu. Ce qu'il pense également de la méthode rationnelle et de la méthode expérimentale, celle-ci particulièrement nécessaire dans les sciences de la nature, ne peut être contesté quant au fond. Avant l'apparition du *Novum Organon* de Bacon, Campanella publiait à Naples, en 1591, sa *Philosophia sensibus demonstrata,* où il plaidait la cause de la méthode des sciences naturelles. Mieux

inspiré que Bacon, il soutenait les théories de Galilée, combattues par le chancelier anglais.

Mais si la logique de Campanella est assez exacte, il n'en est pas de même de sa métaphysique. Il admet, en effet, une espèce de connaissance intuitive et immédiate de Dieu, une sorte de contact de l'âme avec la divinité. L'être et le non-être lui apparaissent comme un dualisne absolu et primitif. Les trois propriétés fondamentales de l'être sont : la puissance, la sagesse et l'amour; les caractères du non-être sont, au contraire : l'impuissance, le manque de sagesse et la haine métaphysique. En Dieu seul, l'être et ses propriétés se retrouvent parfaitement, le non-être n'a aucune part; mais les créatures sont, pour ainsi dire, un mélange d'être et de non-être. Campanella estime beaucoup les platoniciens et les stoïciens, à ce point qu'il voudrait voir rouvrir leurs écoles. Avec eux, il regarde le monde comme animé et gouverné par une « âme universelle »; les astres sont animés et les rayons qu'ils échangent sont comme leurs paroles. Campanella prête même la sensibilité à toutes choses, à la lumière, à l'air et aux métaux. On voit qu'il est loin de regarder les animaux comme de pures machines; mais il se rapproche cependant de la conception de Descartes, en assimilant l'âme des animaux à un corps très subtil.

En politique, il mêle à des vues étranges des idées justes et pratiques. Il conseillait au roi d'Espagne de fondre ensemble les différentes races sur lesquelles il était appelé à régner; de fonder des écoles scientifiques, afin de mieux profiter de la conquête du nouveau monde, et de moins considérer, dans ce pays, les mines d'or que les populations, qui sont

toujours la première des richesses. Il s'élève contre la politique égoïste et humanitaire de Machiavel, et il défend les grands principes de charité et de justice dont les mœurs publiques et le pouvoir ne devraient jamais s'affranchir. L'idéal du gouvernement, aux yeux de Campanella, c'est le règne de Jésus-Christ. Il est difficile ensuite de concilier cet idéal avec le plan de la *Cité du soleil*, qui pêche par le communisme, comme la *République* de Platon et l'*Utopie* de Morus ; mais ce n'est pas dans ce roman fantaisiste qu'il faut chercher les idées sociales de Campanella : c'est plutôt dans son traité *de la Monarchie espagnole* et ailleurs.

En somme, Campanella a résumé en lui les défauts et les qualités de la Renaissance, mieux encore celles-ci que ceux-là ; il a eu cet avantage, sur plusieurs de ses contemporains les plus vantés, tels que Bacon et Descartes, de montrer autant de hardiesse sans embrasser cependant les mêmes principes de rationalisme, qui allaient engendrer tant d'erreurs dans les siècles suivants.

FIN DU PREMIER VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

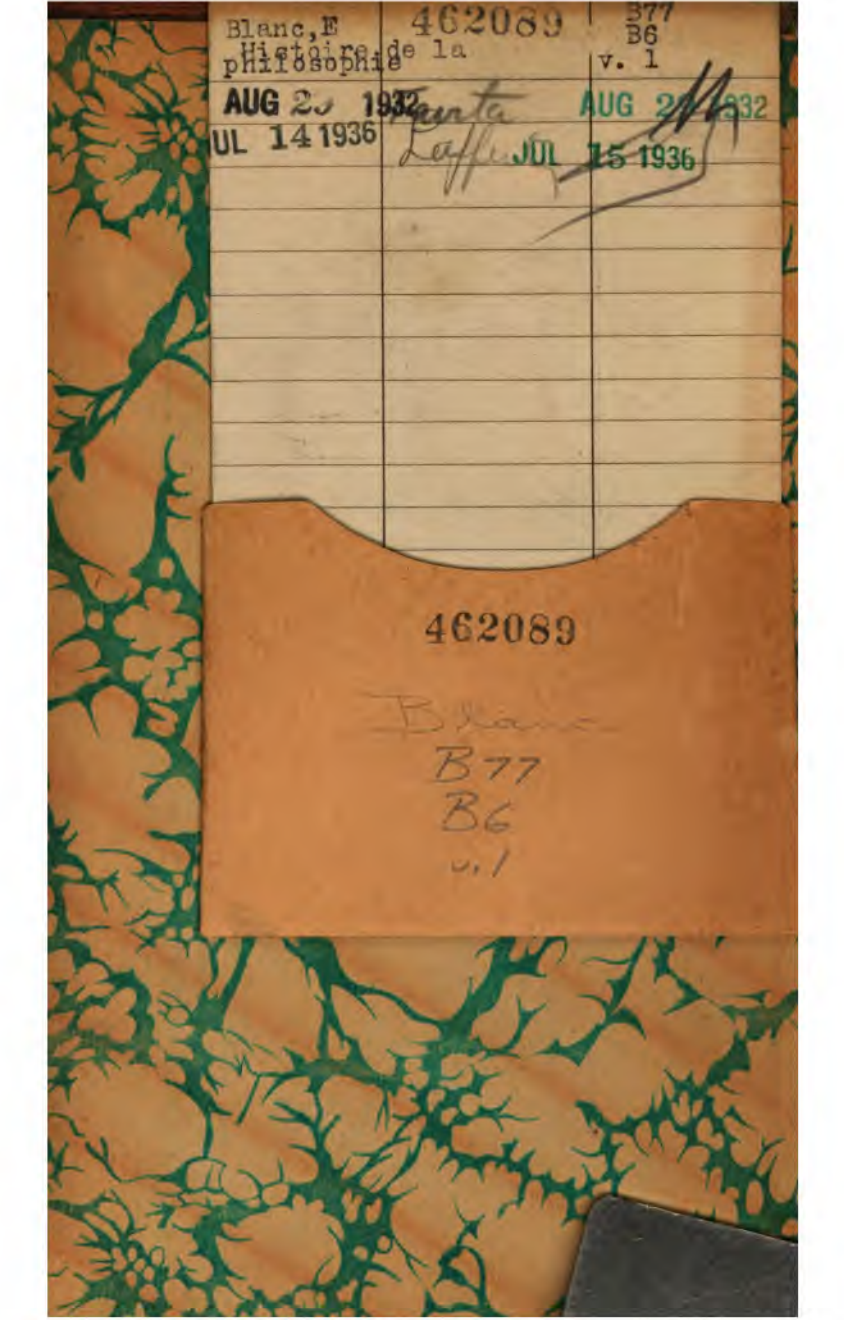
DU PREMIER VOLUME

DEUXIÈME PARTIE

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE APRÈS J.-C. JUSQU'AU XVII[e] SIÈCLE

FIN DE LA TABLE DU PREMIER VOLUME

Lyon. — Imp. Emm. Vitte, rue de la Quarantaine, 18.



Blanc, E
Histoire de la philosophie
462089
B77
B6
v. 1
AUG 2 1932
JUL 14 1936
AUG 2 1932
JUL 15 1936
462089
Blanc
B77
B6
v. 1

